مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية

تصدير

أ. د. عاطف العراقى





تأليف

دكتور مجدى محمد إبراهيم

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

مشكلة الاتصال
بين
ابن رشد والصوفية

تصدير

أ.د. عاطف العراقي

تأليف

دكتور مجدي محمد إبراهيم

الطبعة الأولى

١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ ش بورسعيد - الظاهر

ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧

الإهـــــداء

إلى روح الفيلســـوف الكـبير ... الـذى علّمـــنا حــق النقد وحــق الاخـتلاف ، فأثـــرت آراؤه الفلســفـة العقـلية بمـا تـركه للباحـثين والدارســين مــن ســدادة الفكـــرة ووضـــوح الرؤية ونزاهة الغرض وخلــود المـثال .

إلـــى روحـــه الخالـــدة بيـــن خالديـــن .. أهـــدى ثـــمرة عزيزة علىّ عايشتـــه فيهـــا حـــق المعايشـــة .. إلى روح الفيلســـوف الكبير .

ابن رشد طيب الله ثراه ..،،

دكتور / مجدى إبراهيم

٢٦ نوفمبر ١٩٩٨ م

تصـــدير

بقلـــم

الأستاذ الدكتور عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

يَقــفُ ابــن رشد الفيلسوف على قمَّة عصر الفلسفة العربية . إنه يحتل مكانــة كبيرة في تاريخ الفلسفة العربية ، ليبرز حسّه النقدى تــماماً كأرسطو قبله ، والقديس توما الأكويني وكانت (Kant) الفيلسوف الألماني بعده . لقد نقــد ابن رشد أكثر الإتجاهات التي وُجدت قبله : نقد الصوفية واختلف فكره اخــتلافاً جذرياً عن الإتجاه الأشعرى ، كما نقد أهل الظاهر والذين يقفون عند ظاهرِ الآيات القرآنية الكريــمة دون القيام بالتأويل الذي يتمسك به ابن رشد. نقــد أيضاً أفكار العديد من الفلاسفة وخاصة في المشرق العربي أمثال الفارابي وابن سينا ، كما قام بتوجيه النقد العنيف إلى الغزالى عدو الفلسفة والتفلسف ، والذى حشر حشراً داخل إطار الفلاسفة .

نقــد ابــن رشد الغزالى ، لأن المنطلق غير المنطلق ، فحين نقد الغزالى الفلاســفة إنما كان ذلك من منطلق ديني . أما منطلق ابن رشد في هجومه على الغــزالى إنــمــا كان المنطلق الفلسفى أساساً ، فالمنطلق إذن -كما أشرنا منذ قليل- غير المنطلق .

لقد احتل النقد مكانة كبيرة إذن في مذهب آخر فلاسفة العرب وعميد الفلسفة العقلية في بلداننا العربية . ومن هنا ، كان ترحيبُنا بالدراسة التي يقدّمها اليوم للطبع والنشر تلميذنا بالأمس وزميلنا اليوم ، الدكتور مجدى إبراهيم .

والدكـــتور مجـــدى إبراهـــيم أعرفه عن قرب ، فقد درس على يدى في مرحلة الماجستير ، وأشرفتُ على رسالته للماجستير وكانت تحت عنوان : " حال الفناء بـــين الجنيد والغزالى " ، كما أشرفتُ على رسالته للدكتوراه ، وكانت تعالج " مشـــكلة الموت عند صوفية الإسلام " . ولم يكن الدكتور مجدى تلميذنا وزميلنا مكـــتفياً بدراســـته في مرحـــلتي الماجستير والدكتوراه ، وخاصَّة أنه يعمل الأن مدرساً للفلسفة بكلية التربية بالعريش - جامعة قناة السويس ، بل إنه من منطلق حرصه المستمر على البحث والدراسة ، يحرص على الإطلاع على أكثر ما كتب في ميادين إهتماماته ، كما يقوم بالتأليف أيضاً .

والدكتور مجدى إبراهيم ، يقدِّم اليوم للقراء كتابه عن " مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية " . وقد لا أكون مبالغاً إذا قلتُ ، بأن هذا الموضوع يعدُّ مـــن الموضـــوعات البالغة الأهمية ، ليس في مجال الفلسفة الرشدية فقط ، بل في مجـــال التصـــوف أيضاً . إنه يحلِّل أبعاد الموقف الرشدى حين قيامه بالرد على الغـــزالى ، كمـــا كان حريصاً على دراسة كل الأمور التي تتعلق بالتصوف من قـــريب أو من بعيد . ولسنا في حاجة إلى القول بأن ابن رشد في موقفه النقدى مـــن الصـــوفية إنما كان معبراً عن وقفة عقلية . ومن هنا ، كان متوقعاً من ابن رشد أن يقف موقفاً نقدياً من آراء أصحاب الاتجاه الذوقى والوجدانى ، ونقصد بـــهم الصوفية.

حلّل باحثنا وتلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم أكثر أبعاد موقف ابن رشد النقدى من منهج وفكر الصوفية ، ورغم أننا قد نختلف مع باحثنا حول رأى أو أكثر من الآراء التي قال بها ، وقد نختلف معه حول بعض أبعاد المنهج الذي سار عليه في كتابة هذه الدراسة ، إلا أننا نعترف بقدرته على سبر أغوار الفلسفة الرشدية من جهة ، والفكر الصوفى من جهة أخرى . فقد درس صاحب هذه الدراسة الفكرَ الصوفىّ دراسة متأنية ، وذلك منذ كتابته لرسالته للماجستير ورسالته للدكتوراه ، ولم يقتصر الدكتور مجدى على الدراسة الموضوعية الأمينة لآراء كل من ابن رشد والصوفية ، بل كانت لديه القدرة على أن يضيف إلى البعد الموضوعى بعداً ذاتياً نقْديًّا، وذلك حين لجأ إلى المقارنة والموازنة بين العديد من الآراء التي نجدها سواء عند ابن رشد أو عند الصوفية .

إن باحثنا صاحب قلم قوىّ ، لا يكتب في موضوع إلا بعد دراسة وقراءة مئات بل آلاف الصفحات في المجال الذي يريد أن يتصدى له بالكتابة والبحث والدراسة . فلم يكن باحثنا كهذا الفريق من أشباه الدارسين وأنصاف المثقفين الذين يكتبون في كل مجال دون فهم من جانبهم لأى مجال من المجالات التي يكتبون فيها . نعم .. إنهم من الأشباه والصِّغار والأقزام ، والذين نجد لديهم نوعاً من الإسهال في التأليف حين يكتبون في أى شئ دون فهم لأى شئ، وإن كان أكثرهم لا يعلمون . !!

ومـــن الواضح أن دراسة الموقف الرشدى من الفكر الصوفى تحتاج إلى الكـثير مــن الصبر على البحث والتأنى في الدراسة ، إذْ إن الموقف النقدى من التصــوف ، أى موقف ابن رشد النقدى يحتاج إلى دراسة العديد من مشكلات الفلســفة الرشدية ، المشكلات التي تتعلق بنظرية المعرفة تارة والسببية تارة ثانية والاتجــاه العقــلى عند ابن رشد والاتجاه الذوقى عند الصوفية ، ومن بين تلك المشكلات مشكلة المعرفة ومشكلة السببية وغيرهما من مشكلات .

لقــد قســم باحثنا وتلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم موضوعات كتابه تقسيماً دقيقاً ، وإن التأمل في محاور وأقسام وأبعاد دراسته يدلنا على ذلك تماماً. إنــه يحلّل أبعاد فكرة الاتصال ويبيّن طبيعة موضوع الاتصال بين الفلسفة العقلية والتصوف ، وذلك في المحور الأول من كتابه . ويدرس في المحور الثانى ، العديد من العناصر والنقاط ومن بينها : ابن رشد ومشكلة العقول ، والاتصال وتدرُّج المعرفة عند ابن رشد ، وكيفية حدوث وإتمام الاتصال عند أخر فلاسفة العرب ، ثم أخيراً فصل الاتصال بين الدين والفلسفة .

أمــا في المحــور الثالث ، وهو من المحاور الــهامَّة في كتابه ، فإننا نجده معنياً بتحليل طرق الاتصال عند الصوفية ، والحالة الصوفية وهل هي موضوعية أم هــي ذاتيــة ، ثم الاتصال ومفهوم العقل في الإسلام . وكان الدكتور مجدى إبراهيم حريصاً على التميز بين الاتصال بمعناه الصوفى والاتصال بمعناه الفلسفى . كان هذا ضرورياً حتى يتسنى لنا إدراك الموقف الفلسفى (ابن رشد) من

جهـــة ، والموقف الصوفى كما يظهر من خلال آلاف الصفحات التى تركها لنا الصوفية من جهة أخرى . لقد عوَّل باحثنا الدكتور مجدى على المصادر والمراجع الرئيســية حين قام بتحليل هذه الفكرة أو تلك من الأفكار التى نجدها عند ابن رشــد وعند الصوفية. وقد ذكر الدكتور مجدى إبراهيم أسماء المصادر والمراجع التى رجع إليها في دراسته ، وهذا يدلنا على أمانته العلمية ودقته الأكاديمية .

ولســنا مبالغين حين نقول إن هذه الدراسة ستفتح أبواباً كثيرة نحو فهم أبعــاد الموقــف الرشدى من جهة ، وأبعاد الموقف الخاص بالصوفية من جهة أخرى، كما ستساعدنا هذه الدراسة على بيان الفرق الجذرى بين الوقفة العقلية ممثــلة في فكر أعظم فلاسفة العرب ابن رشد ، والوقفة الذوقية القلبية الوجدانية عند صوفية الإسلام بوجه عام .

والمتأمل في الدراسة التى بين أيدينا اليوم يلاحظ الجهد الكبير الذي قام به تــلميذنا الدكــتور مجدى إبراهيم - كما سبق أن أشرنا - وخاصة أنه يعتمد بالدرجــة الأولى عــلى الكتابات التى تركها لنا صوفية العرب ، بالإضافة إلى كــتابات ابــن رشد والتى تعد معبرة كما قلنا عن وقفة عقلية برهانية كما هو الحال بالنسبة لفلسفة ابن رشد .

إنَّــه ، صــاحب دراسة متميِّزة ، وصاحب قلم قوى ظهر أول ما ظهر حين كان يقوم بإعداد دراسته للماجستير ، أى منذ السنوات الأولى لدراسته في مرحلة الدراسات العليا .

وإذا صح تقديرى ، فإن هذه الدراسة سيستفيدُ منها المهتمون بالفكر الصوفى سواء كان معبراً عن التصوف السنى أو كان معبراً عن التصوف الفلسفى، وسيستفيدُ منها أيضاً المهتمون بفكر الفيلسوف الذي ظلمته أمتنا العربية في حياته وبعد مماته ، وبحيث لجأ أشباه الدارسين إلى نسبة أفكار لابن رشد لم يقل بها إطلاقاً . ومعنى هذا أن هؤلاء الأشباه قاموا بنوع من أخطر أنواع الغش الفكرى.. ولكن ماذا نفعل ونحن لا نجد في عالمنا العربى اليوم محاكم للغش الثقافى والغش الفكري ؟! .. نعم ، إنها أحكام زائفة وتعد جهلاً على جهل ، وإن كان أكثر هؤلاء الأشباه لا يعلمون .. منهم من قضى نَحْبَه ومنهم من لا يزال يقوم بنشر أخطر أنواع الغش الثقافى والتزوير الفكرى ..!!

نقول ، ونكرر القول ، بأننا لا نخفى سعادتنا بهذه الدراسة المتأنية والعميقة ، والتى تعبِّر عن بعد أكاديمى واضح ، الدراسة التى يقدمها الدكتور مجدى إبراهيم للقراء والباحثين والدارسين . ونرجو لباحثنا كل تقدُّم في حياته مستقبلاً، فهو مؤهَّل بحكم تعمقه في البحث والكتابة ، مؤهَّل لأن يضيف إلى مكتبتنا العربية العديد من الدراسات الصوفية والفكرية .

والله هو الموفق للسداد .

عاطف العراقى

القاهرة – مدينة نصر

١٥ نوفمبر ١٩٩٩ م

كلمة على الغلاف

هـي كـلمة لابـد منها .. ينبغى أن أسطرها بحروف من نور - لو استطعت - على غلاف هذا الكتاب الذي أعتز بنشره بين قراء العربية ..

مـا كـان يمكننى أن أفهم ابن رشد ، ولا أن أفهم خصائص الموقف الفلسفى ومـزايا الفلسفة العقلية ، لو لم أكن قد تتلمذت - منذ البداية - على الأيادى الكـريمة لشـيخ الفلاسفة في هذا العصر : أستاذنا ومعلمنا الدكتور " عاطف العراقى " رائد الفلسفة الرشدية في العالم العربى ، غير منازع .

ففى كتابات أستاذنا ، إخلاص شديد وعشق متميز يبلغ درجة التصوف والـروحانية ، بـل والتبـتل الذي ينقطع معه النظير ، لآراء ابن رشد وبحوثه وأفكاره. ولا يمكن لباحث في مجال الفلسفة العربية أن يتجاوز كتابات الدكتور عـاطف العـراقى عـن ابـن رشد بصفة خاصة ، وعن فلاسفة الإسلام على وجـه العمـوم ، ثم يزعم لنا - مدعياً - أنه قدم دراسة متميزة عن فيلسوف، فيلسوف من فلاسفة الإسلام .. !

ذلك من خديعة الوهم .. بغير مراء . !

وكـاتب هـذه السطور ، هو تلميذ مقرَّب من قلب أستاذه . وأفاضل الزملاء الذين هم على صله بالأستاذ ، يعلمون ، فيشهدون بمدى حبه لتلميذه .. ألا .. فلنسجل هاته " القيمة " العلوية - قيمة المحبة - تتوجياً لنا في عالم الأفكار والأعمال . من أجل ذلك ، فإن التلميذ يدين بالفضل الأول والأخير لأستاذه ، فيما كتب عن ابن رشد . وإنه ، لو لم يكن قد قرأ كل حرف - بغير مبالغة - في كـتابات أسـتاذه عن ابن رشد وفلاسفة الإسلام ، ما كان باستطاعته أن

يكـــتب كلمة واحدة عن هذا الفيلسوف الشامخ العملاق ، أو يتصدى لنقده ، انطلاقاً من معرفته بأشراط الموقف الفلسفي الذي يلتزمه أستاذه ، والذى يتحلى في أخـــص خاصية له ممثلة في " النقد " . فلئن كانت هناك آراء في هذا الكتاب تخـــالف آراء أســـتاذه ، فإنما تجيء هذه المخالفة تدليلاً على تفهم التلميذ لآراء أســـتاذه والاستفادة منها ، استفادة يصدقها العمل ويؤكدها تطبيق " المبدأ " ، بغير أن يكون هناك انتصار للتصوف على حساب آراء ابن رشد ، أو تقليل من قيمة هذه الآراء ولو كانت معادية للتصوف .

تعلّمنا الفلسفة أن نعتقد الفكرة ، وأن ندافع عنها ، وأن نتبتل لأجلها ، وأن نضـــعها في كفـــة ، وأن نضـــع أرواحنا في كفة مقابلة . فإذا ما واجهتنا المشـــكلات وداهمتنا الخطوب ، قائلة لنا : تخلو عن أفكاركم لتعيشوا في ظلام الجهـــل ، وعـــتامة الخرافة ، وعسف السلوك ، قلنا : فلتزهق الأرواح في سبيل حرية الفكرة ، وحرية الاعتقاد .

وهكذا .. كان ابن رشد في أفكاره ، متبتلاً لها غاية التبتل .

وهكذا .. كان أقطاب الصوفية في عقائدهم ، منقطعين لها غاية الانقطاع .

وهكـــذا أيضاً .. أستاذنا الدكتور " عاطف العراقى " ، تلميذ ابن رشد الخالص المخـــلص ، هكـــذا كان - ولا يزال - في فكره الحر . وفى عاطفته ، وعشقه واعتقاده .. يدافع عن رأيه الذي يراه ، كما دافع عن آراء ابن رشد وأفكاره ، و لم يزل يدافع - أطال الله بقاءه - حتى الرمق الأخير .

ذلك ضربٌ - لا شك فيه - من التصوف والروحانية منقطع النظير . !!

مجدي إبراهيم

مقـــدمة

بسم الله ، وعلى هُدى من الإيمان بالله ...

وبعدُ .. فهذا بحثُ كنَّا تقدَّمنا به إلى كلية الآداب- جامعة عين شمس في مؤتمر عن ابن رشد ، عقدته الكلية بمناسبة مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاته ، تحـــت عـــنوان " الأبعـــاد التـــنويرية في فلســـفة ابـــن رشـــد " (*) ولم نكـــن- يومـــذاك - قد توسعنا في محاوره ونقاطه ، وإن كانت أراؤه وأفكاره الكبرى نوقشت فى جلسة برئاسة أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيرى ؛ أمام نخبة ممتازة من الباحثين والدارسين المختصين .

أبقيـــنا عـــلى المحاور كخطوط عريضة كما هي ، وضغطنا الأفكار في محاورها ضغطاً عنيفاً ، ليجئ تصميم " الكتاب " على غرار ما كنا تقدَّمنا به يوم أن خطـــرت لنا لأول وهلة فكرته ، تأهباً لإلقائه في ٢٦ نوفمبر عام ١٩٩٨م، إحياءاً للذكرى المئوية الثامنة لوفاة الفيلسوف العربى الأندلسى .

كـــان عنوان البحث - قبل أن يكون كتاباً - هو " ميتافيزيقا الاتصال بـــين ابن رشد والصوفية " وهو عنوان لا يحيط بمفهوم الميتافيزيقا بقدر إحاطته بمفهوم الاتصال، وإنما شأن الميتافيزيقا فيه هو شأن التمهيد الداخل تحت توضيح الفكرة وإزالة اللبس عنها . ولَّما كانت الفكرة فكرة ميتافيزيقية في أول مقام ، كـــان العنوان دالاً على مضمونه بعض الدلالة لا كلها . لأن دلالة الفكرة كلها

(*) راجـــع وثائق هذا المؤتمر في القســم الخاص بالملاحق ، من كتاب أستاذنا الدكتور / عاطف العراقى : الفيلســـوف ابـــن رشـــد ومســـتقبل الـــثقافة العربية .. أربعون عاماً من ذكرياتى مع فكره التنويرى ص ٤٥١، ٤٦٢ .

عندنا تنصب على مفهوم الاتصال حالة كونه " فكرة " ثم حالة كونه "حالة ".

ولكي نوضح طبيعة هذا الموضوع ، رأينا أن نستعير صورة منطقية لتبيان محاور البحث وعناصره الأساسية وأبعاد مشكلة الاتصال بين الفلسفة العقلية والتصوف . فالاتصال من حيث كونه قضية ، لا تحتمل أن تمس الواقع ولا أن تفصّله ، بل هي قضية ذهنية ، لابد إذا نحن تصورّناها من أن تنقسم إلى " موضوع " نحيط به إحاطة شاملة من حيث كونه " موضوعاً " تشابكت أطرافه وتمددت خيوطه ، فشمل الفلسفة ، كما احتوت عناصره على الدين . فلا الفلسفة فصلت فيه على الحقيقة كما ينبغي أن يكون الفصلُ مقالاً واضحاً ومفهوماً بغير خلط واضطراب . ولا الدين استطاع أن يعممه للناس كيما تكون قضايا الدين مُعمَّمة تتاح لجميع الناس ممن يدينون ويسلمون .

ولكنه جاء موضوعاً خاصاً إلى أعلى درجة من الخصوصية لا يصل إليه إلا صفوة الخاصة المقرَّبة ، لا بقدرة منهم ولا إقتدار ، ولا بابتداء منهم اجتبوُه ولا نالوه ، ولكن بتفضّل الله جل وعز عليهم ، وتعبّده إياهم حتى صاروا فى الدنيا بأبدانهم وفى الآخرة بأرواحهم ، وأجسامُهُم فيها كعوَّاد ، وعقولهم معلقة بالملكوت (*) .

جَدد لهم الود في كل طرفة بدوام الاتصال، وآواهم في كنفه بحقائق السكون إليه ، حتى أنَّت قلوبهم ، وحنَّت أرواحهم شوقاً ، وكان الحب

(*) من عبارة للحارث المحاسبى فى كتابه " العقل وفهم القرآن " ص ٢٦٩ .

والشـــوق منهم إشـــارة من الحق إليهـــم عن حقيقـــة التوحيد وهـــو الوجود بالله (**).

ولابـــد للموضوع من محمول يُحمل عليـــه ، فإذا افترضنا أن قضيتنـــا هـــنا هـــي " الاتصال" وهو الموضوع الذي نزعم لأنفسنا إننا نحيط به إحاطة شاملة، وبقدر المستطاع الميسَّر لنا ، يجئ " المحمول " على موضوعنا هذا حسبما نتصوره نحن من حيث كون الاتصال كفكرة يندرج تحتها كل ما يتعلق بأبحاث الفلاسفة فى موضوع الاتصال: فكرة عقلية وطريقـــاً يبتدء سيـــره من المحسوس إلى المعقول .

فلئن وصفنا الاتصال بأنه فكـــرة ، حملناه على الموضوع باعتباره فكرة نظـــرية عقلية ليس إلا . هذه واحدة . أما الثانية ، فهى الاتصال كحالة تحمل عـــلى الموضـــوع كطبيعة خاصة مخصوصة تتفق معه كل الإتفاق ، ناهيك عن خصـــائص موضوع الاتصال كطبيعة لها مقوماتـــها وآفاقها المتسعة المديدة ، ثم ما يتصف به المحمول الذى يحمل عليه ، وهو أنه " حالة " .

وإنك لتجد أن المحمول على الاتصال كموضوع يتضمن شقين : الأول منه " فكـــرة " وهى أبحاث الفلاسفة فى الاتصال. والثانى منه " حالة " وهى تجارب الصوفية في أعلى ما تجود به تجاربـــهم إزاء الغيب المحجوب . فأيهما أقرب إلى الصحة المنطقية من حيث وحدة الموضوع ، وما تتسم بـــه هـــذه الوحـــدة فى صـــورتـــها الذهنيـــة على أقل تقدير ، أو فى مدى الاتساق بين طبيعة الاتصال

(**) عبارة للسهروردى من كتابه : عوارف المعارف ص ٤٦٣ .

كموضوع ، وطبيعة المحمول كفكرة فى شق منه أو كحالة فى شق ثانى ..؟

لا شـك أن الصـحة المنطقية هنا تظهر في الربط بين وحدة موضوع الاتصال من جهة ، وبين ما نحمله عليه من وصفنا له بأنه حالة من جهة ثانية ، لأنـنا في هذه الصحة التي نزعمها نقوم بعملية وصل وربط بين طبيعة الموضوع من جهة ، وطبيعة الحالة باعتبارها محمولاً من جهة أخرى ؛ لنصل في النهاية إلى الوحـدة التي تجمع بينهما في سياق واحد . ولا هكذا الأمر يمضى معنا إذا نحن نظـرنا إلى الـموضوع ومحموله في شقه الأول ، في كونه " فكرة " ، لأننا هنا نقـوم بعمـلية فصل وكفى ، فإذا قمنا بإعادة الربط بعد ذلك ، لا نستطيع .. وذلك لإعتبارات عدة ، وأهمها أن الموضوع من حيث طبيعته يختلف اختلافاً بيِّناً عـن محمولـه من حيث طبيعته ومضمونه . لأن الحكم الذي يعتمد على إثبات العلاقـة بين الموضوع والمحمول في هذه الحالة " الاتصال.. كفكرة " ، أضعف بكـثير مـن حكمـنا إذا أثبتنا العلاقة بين المحمول والموضوع في الحالة الثانية : " الاتصال.. كحالة " ففى الحالة الأولى ، لا يكون حكمنا الذي نستخلصه من طـبيعة هذه العلاقة يتفق مع الموضوع الذي تصورنا البحث فيه باعتباره فكرة ، فـإذا تصورنا أن حكمنا يجئ تحليلاً لموضوع الاتصال كفكرة ، هذا حين نقوم بتقسـيم الموضـوع إلى موضـوع هو الاتصال، فمحمـول ذى أطـراف : طـرف منه " فكرة " وطرف فيه " حالة " ، فإن الحكم التحليلى هذا ، وهو فى طريقه إلى إثبات العلاقة بين المحمول فى طرفه الأول " الفكرة " وبين الموضوع ، لا يضيف شيئاً ذا خطر على طبيعة موضوعنا ، لا لأن الفكرة ها هنا منتزعة من تصـور الاتصال، ولا لأنـها تأتى لتفسـير الموضوع وتحليلـه فقط ، ولكن

لأنها تعجز عن أن تبرهن على الاتصال بالفكر فقط دون أن تضيف إليه مالا يدخل تحته ..!!

فالفكرة أبعد فى منهجها عن أن تتصور كيفية الاتصال وطبيعته الخاصة. وكان يمكن أن يكون حكمنا صحيحاً - ولابد أن يكون صحيحاً - لو أننا نقلنا العلاقة التى نريد أن نجرى عليها إثبات الصحة المنطقية ، من طرف فى المحمول إلى طرف آخر ، واعتبرنا هذا الطرف محمولاً يكوِّن مع الموضوع قضية أخرى ، أعنى أننا لو نقلنا العلاقة من تصورنا للإتصال باعتباره " فكرة " إلى تصورنا للإتصال باعتباره " حالة " .. يمكننا الحكم حكماً رياضياً ومنطقياً كذلك ، لأن المحمول هنا يتضمن صفة ذاتية مستنبطة من حد الموضوع الذى هو الاتصال، ولا هكذا الحال فى الطرف الأول من المحمول ، لأن هذا الطرف الأول " الفكرة " يحمل على موضوعه (الاتصال) بالعرض لا بالذات ، وبينما الحال هكذا فى هذا الطرف يجئ الأمر مختلفاً فى الطرف الثانى " الحالة " حيث يحمل على موضوعه بالذات لا بالعرض ، تماماً كما تتبدى لنا " النقطة " محمولة بالذات لا بالعرض فى حد " الخط " ، وكما يتبدى لنا " الخط " محمولاً بالذات لا بالعرض فى حد المثلث .

وعلى هذه الصورة المنطقية المستعارة ، يمكننا الحكم على أطراف هذه القضية حكماً تحليلياً أشبه ما يكون بالحكم على المثلث وأطراف المحمول الذى يتكون منه حكماً يتضمن صدقه فى ذاته . فالاتصال على هذا ، هو موضوع إذا نحن حملناه على " الحالة " ، كان صدق المحمول كحالة صدقاً ذاتياً مستمداً من طبيعة الموضوع . وعليه ، ينبغى أن يكوِّن المحمول مع الموضوع صلة مشتركة

تمكننا من استدلال بعضها عن بعض ، وهو استدلال يقترب من الاستدلال العقلي الاستنباطي فى عمومه . ولا هكذا الحال فى المحمول الأول ، وإن كان العقلُ دالاً عليه ومشيراً إلى مغزاه وفحواه ، لأنك هنا تلاحظ إتصال أطراف القضية بعضها بالبعض الآخر ، موضوعاً ومحمولاً فى كون الاتصال كحالة ، ثم تنعدم هذه الصلة بين أطراف القضية موضوعاً ومحمولاً من حيث كون الاتصال فكرة ، وأن كان بادئ الرأى فيها عقلاً وإستنباطاً .

وماذا بعد ذلك ؟..لا نكون مخطئين لو أننا فرضنا فرضاً غير مبالغ فيه باستبعاد كل أبحاث الفلسفة العقلية من الاتصال كموضوع ، فلا المنهج ، ولا المضمون ، ولا الخلفية الفكرية والثقافية ولا شئ من ذلك كله أو غيره ، يُتيح لنا أن نصل الاتصال بالفكرة في وحدة متسقة الأطراف ، لا تناقض فيها ولا خلل في معالجتها . وإذا لم نستبعد مثل هذه الأبحاث عن موضوع الاتصال كنا كمن يريد أن يقيس شيئاً وهو يجهل كيف يقاس ، فلا جرم في أن يخطئ ، فإذا لم يخطئ فلن يصل إلى قرارة الوعى بأبعاد هذه المشكلة ، ومن ثم إلى النتائج النهائية الموضوعة لها .

من أجل ذلك ، رأينا أن نبدأ بحثنا هذا بعرض موجز على سبيل التمهيد للعلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا ، ثم يأتى تقسيم البحث إلى محاور ثلاثة ، المحور الأول منها هو بعنوان " الاتصال كموضوع " نستعرض فيه طبيعة موضوع الاتصال بين الفلسفة العقلية والتصوف ، ثم يجيء المحور الثانى من هذه المحاور الثلاثة متضمناً " الاتصال.. كفكرة " ومقصوراً على الفلاسفة وبحوث ابن رشد فى الاتصال، ثم أخيراً المحور الثالث وهو " الاتصال كحالة " كما هو عند الصوفية مع استقلال كل محور

بذاتـــه وبـــخصائصـــه ، وإذا بالخاتمة ونتائج البحث فى نـــهاية المطاف تطلعنا على الفروق الشاسعة بين اتصال الفكرة واتصال الحالة .

والله يقول الحق ، وهو يهدى السبيل ..

دكتور مجدى إبراهيم

القاهرة فى ٢٦ نوفمبر عام ١٩٩٨م

على سبيل التمهيد : بين المعرفة والميتافيزيقا .

تمثل " مشكلة الاتصال" أهمية بالغة وشائكة فى الفكر الإسلامى بين ميدان التصوف وميدان الفلاسفة ، وذلك لإتفاق البحث فى الموضوع من جهة أولى ، ولإختلاف المنهج بين الميدانين من جهة ثانية ، ولاختلاف المضمون والخلفية الفكرية والثقافية من جهة ثالثة ، ولإرتباط هذه المشكلة بالأبعاد الميتافيزيقية والجوانب المعرفية من جهة رابعة .. وصولاً إلى السعادة من وراء الوجود الإنسانى ، كغاية شريفة ، يرومها الإنسان ويبذل قصارى جهده فى سبيل الوصول إليها .

ومن الظاهر ، أن نظرية المعرفة في لبابها تنقسم إلى بعدين : بعد إنسانى ، ليس شرطاً فيه أن يحقق مقاصد ميتافيزيقية وإنما ينضاف إلى مباحث الفلسفة ، كأن نقول ، مبحث الوجود ، ومبحث القيم ، ومبحث المعرفة . وبعد إلهى يدور حول المعرفة الإلهية وسعى الإنسان الدؤوب لإدراك حقيقتها والوصول إليها أملاً الكمال ورامياً إلى تحقيق السعادة الخالصة ، وفى هذا البعد الذى يتصل بالمعرفة الإلهية ، تجئ العلاقة واضحة وظاهرة بين الجانب المعرفى والبعد الميتافيزيقى ، إلى الدرجة التى لا نستطيع أن نفصل فيها بين ما هو متصل بالمعرفة ، وما هو متعلق بالميتافيزيقا . فالمعرفة العقلية - كما جاء فى كتاب النفس لثامسطيوس - " هى كشف صور المعقولات الداخلة فى المحسوسات بواسطة عقل منفعل يخرج إلى الفعل بالعقل الفعال " (١) .. هذا إلى جانب أن البحث فى المعرفة الإلهية يتجاوز المحسوس إلى ما بعده ، ويعلو على الجزئى هادفاً إلى إدراك الكليات العامة عن طريق الاتصال على إختلاف الطرق المؤدية

إليـــه (٢) . يوشـــك أن يكون من العرف المتفق عليه أى تقسيم للفلسفة بصفة عامـــة ، ونسقاتـــها الجزئية بصفة خاصة ، إلى فلسفة كونية أو ميتا فيزيقية من ناحيـــة ، وما يقابلها من أبستمولوجية أو نظرية في المعرفة من ناحية أخرى ... ونحـــن لا يعنيـــنا من هذه النظريات التى ناقشت المعرفة وطرق التفكير الموصلة إليها (٣) ، إلا ما يعنى الباحث في العلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا ، فالنتائج التى توصـــل إليهـــا الـــبحث في طبيعة العلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا ، كانت نتائج نـــهايـــة تـــبدأ بالمعرفة وتنتهى نـــهاية ميتافيزيقية ، إذ تعترف هذه النظريات بضـــرورة التفكير الإستدلالي ، اعترافاً ينتهى بـــها إلى نتيجة موادها : " أن في موضوع المعرفة الذي نخلص إليه آخر الأمر ، يكون كل شيء ذا علاقة استدلالية بكـــل شـــيء آخر ، ومن هذه الوجهة للنظر ، يكون موضوع المعرفة الذى لا موضوع سواه هو الكون ، من حيث هو كُلٌ واحد مطلق ، حتى لتصبح الأشياء الـــتى يظن عادة أنـــها معرفة ، بما فى ذلك العلم ، لا تزيد على كونـــها من " الظواهر " أو مما يبدو فى الظاهر ، إذ هى نتفٌ مجزأة ناقصة من " الحقيقة الكونية الموضوعية " التى ينتهى الفكر إليها " (٤) .

وإذا أفترضـــا أن هـــذه النتـــيجة التى ينتهى إليها الفكر إنما هى نتيجة ميـــتافيزيقية نـــهائية ، فإننا ينبغى أن نستثنى منها اللوازم التى أضافتها العصور الحديثة من حيث شروط التمحيص النقدى لكل ما يمكن أن يتوافر للمعرفة حتى تصبح ممكنة . " فالفـــرق بين نظريـــات المثاليـــة والواقعيـــة يعتمد أخيراً على وجهة النظر الـــتى نقـــف بـــها حيـــال العناصر المباشرة والعناصر المستـــدلة في المعرفة " (٥) .

ومن المعروف أن هناك ضرباً من المعرفة تبناه الفلاسفة التجريبيون من الإنجليز " لوك " و " باركلى " و " هيوم " وأتباعهم ، وهم على وجه الإجمال من أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة فى التحليل ، وأنهم على ما وصفهم " آير AYER " ، وهو أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاسفة يندرج تحت ما يسمى فى فروع الفلسفة بنظرية المعرفة . كان همها الأول ولا شك أن تحلل ضروب الإدراك المختلفة بما فى ذلك - إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق - الخيال والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة ، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات (٦) . غير أن المذهب التجريبى بشتى صوره قد أصر على ضرورة المادة المدركة بالحس فى تحصيل المعرفة ، على حين أن المذهب العقلى كما عرفناه فى التاريخ ، قد ذهب إلى أن المادة العقلية وحدها هى التى يمكن أن تزودنا بالمعرفة بمعناها الكامل . (٧)

وإذا سلمنا - ولابد لنا من التسليم - بوجود فروق بين المعرفة الإنسانية والمعرفة المطلقة إلا أن هناك نمطاً من المذهب العقلى التقليدى - وهو المثالية المطلقة - يذهب إلى أن الصور المنطقية لا تميز إلا المعرفة الإنسانية ، وأنها مستوعبة كلها داخل مادة المعرفة المطلقة . (٨)

ولما كانت العلاقة بين المعرفة من جهة والميتافيزيقا من جهة ثانية تهمنا في بحثنا هذا ، وكانت مشكلة الاتصال ترتبط وثيق الإرتباط بالأبعاد الميتافيزيقية والجوانب المعرفية ، كان من الأهمية بمكان الوقوف هنا عند " كانط " بإعتباره فيلسوفاً عالج مشكلة المعرفة وعلاقتها بالميتافيزيقا معالجة أثارت إهتمام النظر العقلى والفلسفى عموماً على مر العصور .

حيـــنما كتب " كانط " كتابه فى " نقد العقل " ؛ كان يرى أن العقل الإنســـانى مضـــطر إلى البحث عن شئ ثابت وراء التغيير . وهذا الشيء يسميه بالجوهـــر . وبدا الجوهر فى نظره كأنه قانون (٩) . أو هو بالفعل قانون . ذلك القـــانون الذى طبقه فى مجال الأخلاق ، فالأمر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفقاً لقانون عام وصيغته هى : " أفعل طبقاً لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تـــريد جعلها قانوناً عاماً " (١٠) . وهذا القانون يشكل مجال القيم ، فكأنـــها تصدر عنه وبمقتضاه ، فالقيـــم الخلقية عند كانـــط إن هـــي إلا أوامر مطلقة ، ولا يمكـــن أن تقـــوم الأخـــلاق عنـــده إلا علـــى هذا الإطـــلاق لا على التحديد والتحـــزؤ والتعـــين (١١) .

ولأجـــل هـــذا وغـــيره كـــان افـــترض : " مبدأ الأشياء فى ذاتـــها كأصـــل للظاهرات ، وهو فى هـــذا الافتراض كان قد رجع فى الواقع إلى مبدأ " الجوهر " ، ولا يخفى ما فى هذا المبدأ من إتباع "كانط" - كما يقول جان فال - لـــلطريقة القديمة فى التفلسف ، وعندما أنتقل إلى العقل العملى ، قد أعاد مرة أخرى الفكرة الكلاسيكية الخاصه بتأكيد وجود الله وخلود النفس (١٢) .

ولا شـــك أنـــه - وهو بسبيل نقده للعقل - أراد أن يمهد السبيل إلى الميتافيزيقا التى من شأنـــها أن تقوم في المستقبل خالية من الأوزار والأخطاء التى كـــانت في الماضـــى ، إنه لم يُردْ بكتابه في نقد العقل أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقاً إيجابيـــاً ، بـــل أراد أن يتخذ منه أداة تعينه على كشف الطريق السوى للبحث الميـــتافيزيقى المنـــتج وهذا البحث الميتافيزيقى- كما قال فى المقدمة - إنما يدور حول موضوعات ثلاثة الله والحرية والخلود . (١٣)

وهــذه الموضوعات المتيافيزيقية الثلاثة يستحيل أن يستغنى الإنسان عن الحديــث فيها ، لكنها خارجه عن حدود العقل النظرى ومستطاعه ، فإذا نحن جعلــناها موضوعاً نظرياً عقلياً علمياً ، وقعنا فى متناقضات ، لأنه لا حرية ولا إختيار ولا معرفة ميتافيزيقية لنا فى مجال التجربة أو مجال العقل والنظر والعلم إذا نحــن خضعنا حواسنا للعالم الخارجى ، وهى بالطبع خاضعة لموضوعاته وتابعة لعلمــنا بالأشــياء الخارجيــة (١٤) . ولكن فى مجال الأشياء فى ذاتــها فنحن أحــرار ، ولابــد مــن إســتقلال الإرادة لمــا يلزم عن ذلك من إمكان قيام الأخلاق (١٥) ، فالإنسان فى هذه الحالة مقيد بطاعة القانون ، لا كعبد تستبد بــه ســلطة خارجية (١٦) . يقول " كانط " فى مستهل كتابه : " نقد العقل الخالص " ما يأتى : " كتب على العقل الإنسانى إن يتسم بــهذه السمة المميزة، وهــى أنه من جانب من جوانب علمه مُثْقَلٌ بأسئلة ، ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها ، لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها لأنــها تجاوز حدود قدرته كلها " . وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادئ تجاوز حدوده ، فهــو بذلــك " يطوح بنفسه في الظلام والمتناقضات (١٧) . وكلمته المشهورة فى ذلــك هى : لقد رأيت أنه من الضرورى أن أنكر المعرفة لكى أفسح المجال للإيمان (١٨) .

فكأنمــا يــريد كانط أن يقول إن الحديث فى الموضوعات الميتافيزيقية بــهذا المعنى الخاص ، وهو الله والحرية والخلود ، ممكن ، لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظرى ، لأن هذا العقل النظرىله حدود لا يستطيع مجاوزتــها بغــير أن " يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات "(١٩) . ولا شك فى أن العقل

عنده هو أسمى ملكة فى الذهن ، وبواسطته يمكن الجمع بين أكبر قدر من الأفكار وبواسطته ننتقل كذلك إلى الأفكار الميتافيزيقية الخاصة بالعالم والنفس والله ، وإن كنا فى هذه النقلة أو ذاك الإنتقال لا نستطيع أن نحقق قدراً من النجاح على أقل تقدير إذا نحن بقينا فى حدود العقل النظرى فحسب (٢٠) .

على أن المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة عند " كانط " ، لأن العقل الإنسانى لم يخلق لإدراكها ، كما لم تخلق العين لسماع الأصوات (٢١) . هى عنده حقيقة واقعة بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه فى إدراكه للأشياء ، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ، فالعقل الإنسانى بحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وإنه إذا غامر في مجال " الأشياء في ذاتها " وقع في المتناقضات (٢٢) .

فهو إذن يفرق بين مجالين من إدراك العقل الإنسانى . المجال الأول ، متعلق بإدراك العقل لما يمكن إدراكه للأشياء من حيث هي ظاهرات أو ظواهر (٢٣) ، أى من حيث هى موضوعات لعالم التجربة تتمثل لحواسنا من خارج (٢٤) .

والمجال الثانى ، متعلق بإدراك العقل للأشياء من حيث هى فى ذاتها . هذا الإدراك الأخير - لا شك عنده - على العقل النظرى مستحيل .. ولكنه ينبغى أن يدرك ، فبأية وسيلة من الإدراك ندركه ؟ ! أننا ندركه - ولا ننكره - بمنطقة " الإيمان " ، فإذا أنكر إمكان وجود الأشياء فى ذاتها ، فإن هذا الإنكار سيؤدى إلى استبعاد مثل هذا الامتداد فى نطاق المعرفة ، واستبعاد " الإيمان " أيضاً (٢٥) . ولكن إدراكه الذى ينبغى أن ندركه فيه

موكـول عـلى العقـل العملى الذى يحدد التصور المجاوز للعقل اللا مشروط UN CONDITIONED ، (٢٦) . وعلى هذا العقل اللا مشروط يفسح كانط مجالاً للإيمان وللخلود وللحرية الإنسانية ، وللموضوعات الميتافيزيقية على وجه العموم ومنها بالطبع " دعائم ميتافيزيقا الأخلاق " .

ونحسبُ أن العقل " اللا مشروط " عنده ، هو ذلك العقل الذى لا يتقيد بمقولات تشترط فيه ، فلابد أن نختلف مقولات العقل المشروط بمقولاته ، بعضها عـن البعض الآخر ، على أقل تقدير فى طريقة الاستعمال بين كلمات كالفطنة والفهم والعقل ، ربما يتغير عبر العصور طريق استعمالها ، ففى العصور الوسطى مثلاً ، كان العقل يعنى ملكة الاستدلال ، أى الانتقال من المقدمات إلى النتائج ، بينما كانت الفطنة تعنى ملكة إدراك الحدود المختلفة على الفور ، وكان معناها قريباً للغاية من معنى كلمة حدس (٢٧) .

وعـند "كانط" انعكست هذه المعانى ، فالفهم عنده أو الفطنة التى تعتبر عادة مرادفة للفهم هو ملكة الاستدلال . وهو يعتمد على التصورات التى أسماها كانط بالمقولات ، وينتقل من المشروط إلى الشرط فى عملية لا تنتهى أبداً (٢٨)

وقـبل أن نغادر هذه النقطة ، يهمنا فى صدد وضوح العلاقة بين المعرفة والميـتافيزيقا أن نسجل نقداً لكانط وجهه اليه الفيلسوف " جون ديوى " ثم نتبعه بالرد عليه بما يمكن لنا رده (٢٩) .

فـ " جون ديوى " يرى أن " كانط " كان لديه أول الأمر ميول نحو الجـانب العقـلى ، لكـنه أخذ ينحرف عن هذا الجانب حين استيقن من أن الإدراك العقلى بغير إدراك حسى يكون خواء ، وأن الإدراك الحسى بغير إدراك

عقـــلى يكون أعمى ، حتى لتستوجب أية معرفة بالطبيعة إتحاد الإدراكين معاً ، غير أنه يعتقد بمذهبه هذا أن مواد الإدراك العقلى ومواد الإدراك الحسى يصدران عن أصلين مختلفين مستقل إحدهما عن الآخر (٣٠) .

وربمـــا كان هذا هو ما توصل اليه " جان قال " مستخلصاً هذه النتيجة من فلسفة "كانط" وهى أنه : " بغير حدس سوف تكون التصورات أو المقولات خاوية ، ، وبغير وجود التصورات سوف تكون الحدوس جدباء . فالمعرفة دائماً هى حصيلة مشاركة بين التصورات والحدس "(٣١) .

ولكـــن " جـــون ديوى " يمضى ليتابع نقده لكانط فى أن مواد الإدراك العقـــلى ومواد الإدراك الحسى يصدران عن أصلين متباينين ومستقل أحدهما عن الآخـــر ، بـــأن يقول : " فاته أن المادتين مظهران على صورة عمليات متعاونة مكمـــل بعضهما لبعض ، فى إجراءات البحث التى نحلل بـــها مواقف المشكلة تحـــليلاً يـــنحو نحـــو تحويل تلك المواقف الى مواقف موحدة ، وقد ترتب على مذهب " كانط " - والكلام لا يزال لجون ديوى - أنه لم يكن مضطراً فقط الى الـــلجوء إلى جهـــاز مصطنع يستعين به على ربط نوعين من المادة مختلفين كل الاخـــتلاف ، إحدهما بالآخر ، بل أضطر كذلك إلى الوصول إلى هذه النتيجة (ما دام قد سلم بمقدماته) وهى أن مادة الإدراك الحسى - على ضرورتـــها - إنما تقف حائلاً منيعاً دون معـــرفة الأشياء كمـــا هي علـــى " حقيقتها " حتى ليقتصـــر كـــل جـــزء مما يصـــح أن نطلـــق عليه اسم " معرفـــة " على مجرد الظواهر كما تبدو من خارج " (٣٢) .

هـــذا النص يكشف عن حملة " جون ديوى " على كانط ، لأنه - فى رأيـــه - يـــتأرجح بين مطالب الإدراك الحسى وفرائض الإدراك العقلى ، وأن الاختلاف الذى يتصوره "كانط" فى مواد هذين الإدراكين ليس هو بالاختلاف الصارم من حيث المصدر والمنبع ، ولكنه تعاون بين المظهرين وتكامل يكاد يصل فى النهاية إلى درجة الوحدة . ثم إنه ينعى على " كانط " باللائمة ، لأنه قرر أن مادة الإدراك الحسى لا تصل بـــحال إلى معرفة حقيقة الأشياء فى ذاتـــها .

والواقع إن القول بأن نظرية " كانط " تقع بين التجريبية والعقلانية ربما كان بعيداً عن الصحة - حسبما يشير إلى ذلك " جان ڤال " (٣٣) .

إنـــها قد ذهبت إلى ما هو أبعد من العقلانيـــة الكلاسيكيـــة والنظرية التجريـــبية . على أن مذهـب " كانط " العقلى يتخذ نوعاً جديداً من العقلانية ؛ سماه هو نفسه " مثالية تراسندتالية " بسبب إشارتـــها إلى مسألة إمكان المعرفة. وإن " جـــان ڤال " يرى أن أعظم اختلاف بين " كانط " والعقلانيين الأوائل ، إنمـــا يرجع إلى عدم اعتقاده بأن الأفكار الكامنة فينا مستنسخات من الأشياء في ذاتـــها ، أى أن مرجع القول في أنـــها صادقة ، مردَّه إلى أنـــها مستنسخة من واقـــع معقول ، أو أنـــها ذاتـــها عبارة عن واقع معقول ، ولكن " كانط " قد اســـتعـــاض عن فكرة الاستنساخ أو فكـــرة استحداث الصـــور المطابقـــة ، بالفكـــرة القائلـــة بأننا نحـــن الذيـــن ننشئ هذه الحقيقـــة ، أو أننا بحق نحن الذيـــــن نخـــلقهـــا (٣٤) . فعـــلى الـــرغم من أن معرفتنا تبدأ عند "كانط" بالـــتجربة، إلا أنه لا يمكن أن يستخلص من ذلك على الإطلاق أنـــها من صنع التجربة (٣٥)، لكأنما التجربة تتوقف عند هذا الحد بعينه ولاتزيد.

بيد أن العقل العملى البحت هو جانب ضرورى لنفس العقل الذي يعد العقل النظرى البحت جانباً أخر منه ، ومن ثم تكون هناك مراتب للوعى تتضمن مرتبتين أسمى من الوعى التجريبى هما: الوعى الترانسندتالى، والوعى الأخلاقى (٣٦) . فلم يكن غريباً فى النهاية على " كانط " أن يترك لهذا العقل كل ما يتصل بالموضوعات الميتافيزيقية بوصفه عقلاً مختلفاً عن العقل النظرى ، وهو بذلك ييسر الفرصة لقبول المسلمات الضرورية التى يعتمد عليها القانون الأخلاقى : أى الحرية ، والنفس ، والله (٣٧) .

* * * *

تلك كانت لمحة سريعة وضرورية لبيان علاقة المعرفة بالميتافيزيقا ، ولما كان " الاتصال" يمد خيوطه إلى المعرفة والميتافيزيقا معاً ، بل هو من المعرفة يصدر وينبعث ، ولما كانت هذه الصفة الميتافيزيقية ، غالبة على مشكلة "الاتصال" سواء عند الفلاسفة أو عند الصوفية ، فقد كان من الجائز لنا أن نطلق على موضوع بحثنا هذا " ميتافيزيقا الاتصال" ، مع حفظ الفارق أولاً بين المشكلة فى جهاتها الأربع : موضوعاً ، ومنهجاً ، ومضموناً ، وإرتباطاً بالبعد الميتافيزيقى والجانب المعرفى إن عند الفلاسفة أو عند الصوفية . ومع حفظ الفارق ثانياً بين المشكلة في محاورها ومضامينها عند الصوفية ، ونفس هذه المشكلة ذات المحاور والمضامين عند الفلاسفة ، وابن رشد على وجه الخصوص ممثلاً لهم برغم استفاضة فلاسفة المغرب العربى (ابن باجه - وابن طفيل) فى بحث هذه المشكلة من قبله ، مما جعله يستخدم النقد سلاحه الذى لا يفارقه ، يشهره فى وجوه السابقين عليه ، كلما رأى من بحوثهم فى مشكلة الاتصال ما لا

يشـــفى غُلّته ، مثلما فعل مع ابن باجه ، فلم يرتضْ لنفسه طريقه فى الاتصال، شعوراً منه بأنه يؤدى فى بعض من تفصيلاته إلى طريق الصوفية ، الذى هو عنده أحرى بالنقد وأولى بالرد والتفنيد (٣٨) .

* * * *

وخليق بنا أن نميز فى هذه المشكلة بين ثلاثة محاور رئيسية : -

- ◆ المحور الأول : الاتصال.. كموضوع .
- ◆ المحور الثانى : الاتصال.. كفكرة .
- ◆ المحور الثالث : الاتصال.. كحالة .

وفى هـــذه المحاور الثلاثة تتجمع ميتافيزيقا الاتصال، من حيث خيوطها الكثيفة والمتشابكة حتى لنستطيع الحكم عليها من تعقيبنا على المباحث كاملة فى نـــهايـــة الـــبحث ، ورائدنا في ذلك ، هو توخى المنهج النقدى التحليلى من جهة ، ثم رد جذور المشكلة إلى مصادرها التاريخية والوقوف على المنهج المقارن مـــن جهـــة ثانية ، وذلك لكى تستقيم معنا مشكلة الاتصال على الوجه الذي نعرض فيه جهة التحليل وجهة النقد ، ثم دراسة المشكلة دراسة تاريخية ومقارنة بمقـــدار مـــا يمكنـــنا مـــن ضغط الفكرة في محاورها الثلاثة ضغطاً عنيفاً خشية الإسهاب والتطويل ، ولنبدأ أولاً بعرض :

المحور الأول

الاتصــــال.. كموضـــوع

((التصـــوف ليس فلسفة إذا قصدنا بالفلسفة البحث العقلى النظرى في طبيعة الوجود ، بقصد الوصول إلى نظرية عامة خالية من التناقض عن حقيقته أو حقيقـــة أى جـــزء مـــن أجزائه . وليس للصوفى - من حيث هو صوفى - أن يتفلســـف بـــأن يـــتخذ من تجربته الروحية أساساً لنظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود: لأن النظرية الميتافيزيقية " دعوى " يقال فيها إنـــها صادقة أو كاذبة ، ويطالب صاحبها بالدليل على صدقها وسلامتها من التناقض .

فينـــبغى ألا يكون أساسها " تجربة " شخصية أو " حالاً " معينة يعانيها فـــرد بعيـــنه : لأن مثل هذه الحال لا يقال فيها إنـــها صادقة أو كاذبة ، ولا يطـــالب صـــاحبها بإقامة الدليل عليها ، بل الناس في أمره بين شيئين : إما أن يصدقوا ما يخبرهم به أو يضربوا بكلامه عرض الحائط))

أبو العلا عفيفى : التصوف ..

الثورة الروحية في الإسلام

((الجوانيَّة في الأخلاق الصوفية دُعامتها وعى مستنير يتبعه عمل بنَّاء ، تعتد بالقيم الروحية والمثل العليا ، وترى أن لا حياة لفرد ولا جماعة بدونـــها . وإلـــتماس القيم والمثل لا يتحقق إلا مؤسساً على دعائم الصدق والإخلاص .. ومن آداب الصوفية وشمائلهم المميـــزة ، مراعاة الأســـرار ، ومداومة المحافظـــة عـــلى القـــلوب ، بـــنفـــى الخواطر المذمومـــة ، حتى يعبـــدوا الله بقلـــوب حاضرة ، وهموم جامعـــة ، ونيات صادقة ، وقصـــود خالصة ، متمثلين بقوله تعـــالى : ﴿ ألا لله الدين الخاص ﴾))

عثمـــــان أمـــــين

الجوانية ، أصول عقيدة ، وفلسفة وثورة

المحور الأول : الاتصال..كموضوع .

فـــالمحور الأول من المشكلة ، هو كون الاتصال كموضوع ، يشترك فيه الفلاســـفة والصوفية ، ويثير فينا بعض التساؤلات التى لابد أن يطرحها الباحث المتخصـــص عـــلى ذهـــنه ولو لم تكن هى عينها مدار بحثه ، ولا مناط محاوره المـــبحوثة ، ولـــربما لم يستفد منها .. ولكنها لابد أن تطرح على سبيل التمهيد الـــذى يتعلق بطبيعته الموضوع . فهذا المحور يطلعنا على مدى التشابه الظاهر فى طبيعة الموضوع ، وفى الغاية المنشودة من ورائه ، فكل من الغايتين واحدة سواء عند الفلاسفة أو عند الصوفية ، وهى الاتصال بالله ونشدان السعادة والكمال . يقـــول ابن رشد (ت ٥٩٥ هـــ) في مطلع رسالة " الاتصال: " الغرض في هذا القول أن نبين جميع الطرق الواضحة ، والبراهين الوثيقة التى توقف على المطلب الكبير والسعادة العظمى " (٣٩) .

هـــي إذن غايـــة كبرى تنشد السعادة وأن اختلفت الوسيلة المشروطة بالمـــنهج المفـــترض تطـــبيقه لكى يتم الاتصال.. وهل يخفى التشابه على الناظر العابر ، بين العبارات التى ذكرها ابن طفيل مثلاً ، والعبارات التى أوردها الغزالى في التعبير عن " حالة الاتصال" ؟! فابن طفيل (ت ٥٨١ هـــ) في صدد وصول " حـــى بن يقظان " (٤٠) إلى حالة الفناء عن نفسه ، والإخلاص في مشاهدة الحـــق حتى غابت في جلالة الشهود ذاته ، ولم يبق إلا الواحد الثابت الوجود ، يـــبين لـــنا أنه ليس بالإمكان وصف هذه الحالة ولا التعبير عنها ، إذ لا يمكن وصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فالكثير من الأمور التى قد تخطر على قلوب البشـــر يـــتعذر وصفها ، لأن للقلوب لغتها الخاصة ، بـــها فكيف الحال إذن

بالنسبة لأمر لا سبيل إلى خطورة على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره.. فمـــن رام التعبير عن حال الاتصال فقد رام مستحيلاً إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلـــك المقـــام إلا بالوصول إليه ، فهو بـــمنـــزلة من يريد أن يذوق الألوان المصـــبوغة مـــن حيـــث هي الألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً، ويقول ابن طفيل : لكنا مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومئ بـــها إلى مـــا شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال ، لا على سبيل قرع بـــاب الحقيقة . لأن الحقيقة فى نظره لا يمكن التعبير عنها ولا التحقيق بـــها إلا بالوصول إليها ، وهى من بعد - فى حالة الوصول - يتعذر وصفها ...

أقـــول ، هـــل يخفى للناظر العابر ذلك التشابه بين هذه العبارات التى ذكـــرها ابن طفيل وبين العبارات التى نقرؤها عند " الغزالى " حين يصف ابتداء المكاشـــفات والمشاهدات عند الصوفية حتى إنه ليقول أنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكـــة ، وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد . ثم يـــترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال ، إلى درجات يضيق عنها نطاق الـــنطق ، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها ، إلا أشتمل لفظه على خطأ صريح ، لا يمكنه الاحتراز عنه (٤١) .

فلأجـــل هـــذا التشـــابه الواضـــح فى كثير من معالم مشكلة الاتصال كموضـــوع ، ولأجـــل هذه المباينة التى أصطنعها الفلاسفة فى التفرقة بين طرق الاتصال، ولأجل ما سنثبته فى ثنايا البحث من قلة الإقناع بوجوب الاتصال عند الفلاســـفة ، لعدم كفاية الأدلة التى راحوا يزجون بـــها في موضوع هو ألصق

بالتصوف وألزم ما يلزم للصوفية ولمنهجهم ، وأبعد ما يكون عن تفضيل الفلاسفة للطريق الصاعد على الطريق الهابط (٤٢) .

فلأجل هذا وذاك ، نستطيع أن نقول أن موضوع الاتصال منزوع من التصوف ومقحوم على الفلسفة العقلية إلا أن الفلاسفة - ومنهم ابن رشد كما سيأتى - يفسرونه تفسيراً عقلياً يقوم على التأمل الصرف والمجهود النظرى الخالص ، ويذهب معه العقليون مذاهبهم فى التفسير والتأويل على حسب المنهج الشائع لديهم ومنه إيثار طريق النظر والبرهان على طريق الرياضة الروحية .

للصوفية منهجهم الذوقى الوجدانى ، وللفلاسفة منهجهم العقلى البرهانى (٤٣) . ولهما جميعاً أقدار البحث فى موضوع الاتصال كيفما كان ، بالذوق فى الحالة الأولى ، وبالعقل فى الحالة الثانية ، ولكن طبيعة الموضوع الذى يتناوله المنهج عند الصوفية يختلف من حيث التناول فى لب لبابه عن طبيعة الموضوع الذى يتناوله المنهج عند الفلاسفة . هذا عالم وذاك عالم آخر : " التصوف تجربة تتحد فيها " الإرادة " الإنسانية نحو موضوعها الذى تتعشّقه وتفنى فيه ، فتعرفه النفس عن طريق الاتحاد معرفة ذوقية ... فالصوفى يعرف " المطلق " اللامتناهى بقدر ما يتجلى له ذلك المطلق فى قلبه . ومعرفته له وشهوده إياه واتحاده به شئ واحد ، أو هى تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة . أما الفلسفة فعمل من أعمال العقل المقيد بمقولاته ، العاجز عن أن يتحرر من الحبالات التى نصبها حول نفسه ليتخبط فيها ولا يرى لنفسه خلاصاً منها . يحاول الفيلسوف إدراك اللامتناهى بأدوات لا تعرف إلا المقيد المتناهى ، ويطبق

مقولات هذا العالم على عالم ليس من طبيعته الخضوع لهذه المقولات . وهذا هو السر فى فشل " ما بعد الطبيعة كما أدركه الفيلسوف " كانط " (٤٤) .

وهـــذا هو السر الذى جعلنا نفرد للعلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا مساحة خاصـــة فى هـــذا البحث ، إذ أن كل طموحات العقل المشبع بمقولاته فى معرفة المطـــلق لا تـــــهيئ له الوصول إلى الحقيقة العظمى ما لم يكن مدوداً من عون السماء ، " لأن الإنسان الكامل في معرفة الله هو من كان كاملاً في طريقة النظر العقـــلى أو الإستدلال الفكرى ثم رزق عين الكمال في طريق التصفية والرياضة الـــروحية ، ولـــو قدر لهذا الإنسان أن كانت نفسه في مبدأ فطرتـــها عظيمة المناسبة للأحوال الروحانية لكان ذلك الإنسان واصلاً في هذه المدارج والمعارج إلى أقصـــى الغايـــات " (٤٥) . أما أن يشطح العقل بعيداً عن إدراك يظن فيه الإدراك بمحـــض إرادتـــه الـــــنزاعة دوماً إلى إخضاع ما لا يمكن خضوعه لمقـــولات الفكر والاستدلال العقلى ، فهذا ما لا يؤدى به إلى معـــرفة الحقيقة المطلقـــة كما هى فى التصـــوف " ففى التصـــوف قاعدة فعالة هى قدرته على استثمـــار التجربة الدينية على نحو منظم " (٤٦) .

وإنـــه لينفرد من بين جميع الأساليب التى حاول الإنسان أن يشبع بـــها رغبـــته في معرفة الحقيقة على الوجه الذي لا يفترض فيه وجود "حقيقة مطلقة " فحســـب ، فهو ينكر - كما يقول د . أبو العلا عفيفى - أن المعرفة الإنسانية قاصرة على معطيات الحس أو على نتائج أساليب التفكير ، أو على تكشُّف ما يـــنطوى عـــليه العقل من معلومات فإن هذا تحديد لمدى النشاط الروحى عند الإنســـان ، وتخطيط ناقص لميدان الحياة الروحية . ولهذا وجب أن نتلمس معنى

التصـــوف في حيـــاة الصوفيـــة لا في منطقهـــم ، في ذلك القبـــس الإلهى الذي ينير صدورهـــم ، وفى ذلك الشهود الذي يتحدثون عنه والمعرفـــة الـــتى يتذوقونـــها (٤٧) .

ومـــن ثم ، فإن الصوفية لا يفترضون وجود " حقيقة مطلقة " وحسب، كمـــا هو الحال عن الفلاسفة ، ولكنهم يفترضون وجود هذه الحقيقة ويتيقنون مـــن وجودهـــا بعـــد أن يعـــرفونـــها حق المعرفة ويتصلون بـــها ، فهم لا يدركونـــها عقلاً ولا يستطيعون التعبير عنها ، لأن الإدراك العقلـــى والقـــدرة عـــلى التعبير من أعمال العقـــل ، ونحن بإزاء أمور فوق طـــور العقل كـــما يحلو لإبن الفارض (ت ٦٣٢هـــ) أن يقول فى التائية الكبرى (٤٨) .

ولا تكُ ممن طيشته دوُوسُـــــــه بحيث استقلت عقله ، واستقرت
فثّم ، وراء العقل ، طور يدق عن مدارك غايات العقول السليمـــة

بيد أن المنهج الملائم للمعرفة عند الصوفية ، هو ذلك المنهج الذي يؤدى بـــهم عـــلى إخـــتلاف مذاهـــبهم ومشـــاربـــهم إلى الاعتقاد فى الكشف INTUITION أو البصـــيرة INSIGHT فى مقـــابل المعـــرفة الاستدلالية العقلية التحليـــلية ، كمـــا ذهـــب إلى ذلك راسل (٤٩) . وعلى هذا المنهج الكشفى الوجـــدانى المباشـــر تـــتوقف الحياة الصوفية بروحانيتها الطليقة ، " ففى الحياة الصـــوفية وحدها يعرف الصوفى الحقيقة الوجودية فى ذاتـــها كما يعرف صلته بـــهـــا لأنـــه يـــحمل قبساً من نورها فى قلبه ، وشبيه الشىء منجذب إليه ، والفرع دائم الحنين إلى أصله " (٥٠) .

وفى هـذا يقـول الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣هـ) : " من اجتهد في باطنه ورثه الله حُسن معاملة ظاهره ومن حَسَّن معاملته في ظاهره مع جهد باطنه ، ورثه الله تعالى الـهداية إليه ، لقوله عز وجل : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنَا ﴾ (٥١) . وقال : " العلـم يورث الـمخافـة ، والزهـد يورث الراحة ، والمعرفة تـورث الإنابـة " (٥٢) .

وقـد تحدث أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - عن المعرفة التى تتذوق بالروح وأثرها فى الحياة الروحية التى يعيشها الصوفى ويتذوق حلاوتـها فقال : " من ذاق من خالص المعرفة شيئاً ، شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميـع البشـر " (٥٣) . ويقـول أبـو عـلى الدقـاق أسـتاذ القشـيرى (ت ٤٦٥هـ) : " من إمارات المعرفة بالله حصول الهيبة من الله تعالى ، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيبته " ويقول أيضاً : " المعرفة توجب السكينةفي القلب كما أن العلم يوجب السكون ، فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته " (٥٤) .

وفى كـتـاب " منهاج العابديـن " للغزالى (ت ٥٠٥ هـ) عقبات سبع ، من واجب العبد أن يجتازها ليتحقق من أشرط الطريق فيتم له الوصول ، فهو يصف لنا أوضار الطريق ويلخصها فى هذا المنهاج (٥٥) . وكلها تحتاج إلى علم ومعرفة . والعلم والمعرفة هما أول عقبة تستقبل العبد فى طريق عبادته ليكون مـن الأمر على بصيرة ، فيأخذ فى قطع عقبة العلم والمعرفة من غير بُد ، بحسن الـنظر فى الدلائـل ووفـور التأمل والتعليم ، والسؤال من علماء الآخرة أدلاء الطـريق ... والاسـتفادة منهم للتوفيق والإعانة ... فعند ذلك تبعثه هذه المعرفة

واليقين بالغيب على التشمير للخدمة والإقبال على العبادة لهذا السيد المنعم الذى طلبه فوجده وعرفه بعدما جهله " (٥٦) .

ومن أقوال الشبلى (ت ٣٣٤هـ) في المعرفة : " المعرفة أولها لله تعالى وأخرها ما لا نهاية له " وقوله أيضاً " ليس لعارف علاقة ، ولا لمحب شكوى، ولا لعبد دعوى ، ولا لخائف قرار ،ولا لأحد من الله عز وجل فرار " (٥٧) .

وسئل سهل بن عبد الله (ت ٢٨٣ هـ) عن المعرفة فقال " المعرفة غايتها شيئان: الدهش والحيرة ".وقال الحسين ابن منصور الحلاج(ت٣٠٩هـ): " إذا بلغ العبد مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره وحرس سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق . وقال أيضاً : علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة (٥٨) . وحين سئل البسطامى (ت٢٦١ هـ) عن المعرفة .. ما هى ؟! فقال ﴿ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّة أَهلهَا أَذِلَّةً وَكَذلكَ يَفْعلُونَ ﴾ (٥٩) .

وظاهرٌ من الجواب أنه لا علاقة بينه وبين السؤال ، وعند التأمل ندرك أن المعنى الذى أراده أبو يزيد البسطامى هو لب الجواب الذى أجاب به ، وإن كُنت لا ترى فيه من حيث الظاهر علاقة ظاهرة ولا سبباً معقولاً ، ولكنك إذا تمت لك النقلة الباطنية من خارج القول إلى داخله ، فهمت ما يريد ، فمن عادة الملوك إذا نزلوا قرية أن يستعبدوا أهلها ، ويجعلوهم أذلة لهم ، ولا يقدرون أن يعملوا شيئاً إلا بأمر الملك ، وكذلك المعرفة : إذا دخلت القلب لا تترك فيه شيئاً إلا أخرجته ، ولا يتحرك فيه شئ إلا أحرقته (٦٠) .

هـــذا ما يجيب به البسطامى ويؤوله السراج الطوسى (ت ٣٧٨ هـــ) صاحب أقدم مرجع في التصوف مُـــفسراً ، ولكن بعد قراءة هذا التفسير الذي رأيناه عند الطوسى ، لم يزل السؤال قائماً : هل حال المعرفة في القلب ، كحال الملـــوك في القرية ، الفساد والإفساد وإجعال العزيز من الأهل ذليلاً ؟! .. وهب أن المعـــرفة ها هنا قد دخلت القلب كما يدخل الملوك القرية ، أيكون المراد – كمـــا أراده الطـــوسى – إنـــها لا تتـــرك فى القلب شيئـــاً إلا وتخرجه ، ولا يـــتحـــرك فى القـــلب شـــئ إلا وتحرقـــه وكفى . المعنى لم يزل غامضاً .. والإجابة ليست شافية .. !!

إنما الاجتهاد يجعلنا نوفى " التخريج " حقه من الجلاء أزيد وأوفى مما أراد الطوسى تفسيره ، فلئن كانت إشارة البسطامى تقول ، إن حال المعرفة فى القلب كحال الملوك فى القرية إذا هم دخلوها أفسدوا فيها وجعلوا أعزة أهلها أذلة ولا يـــزالون يفعـــلون ..كذلك المعرفة إذا هى دخلت قلب العبد ، واستمكنت فيه وتعـــلق بـــهـــا وتعلّقت به ، أفسدته كما يفسد الملوك بقوتـــهم وسطوتـــهم وغلبـــتهم قـــرية صغيرة ولطيفة ، ومعنى الإفساد هنا هو التحويل من حال إلى حـــال ، انقـــلاب مـــن الضـــد إلى ضـــده ، من الأمن والاستقرار إلى القلق والاضـــطراب.. فـــإذا شـــئنا أن نتصور قلب العبد كقرية صغيرة دخلها ملوك أفســـدوها ، فقد يلزمنا التصور أن نفهم المراد من وراء هذا المقصد ، ومراده هو أن المعـــرفة إذا حـــلت قلب العبد واستقرت فيه ، قلبته ، وأفسدت فيه ما كان يتصور أنه عز ، بأن جعلتـــه ذليلاً ليعز بالـــذل بعد الـــمعرفة ، وليكـــون ذله عزاً حين يذوق حلاوة المعرفة .

فإن العز الذى ينبغى أن يفسد هو عز الجهل والاستنامة والبعد عن الحق، وعـدم الاهتداء إلى الطريق ، وهو شئ كان قبل المعرفة ، فإذا جاءت المعرفة ، قلبت هذا العز الموهوم إلى ذل ، بمعنى أنـها حولت استقرار القلب على الجهل وطمأنينة الغفلة والبلادة والبعد عن الحق تعالى ، إلى قلـق المعرفـة واضطراب فى حـال العارف، وهذا ضرب من العز يأتى بعد ذل الجهـالة الذى كان قبل حلـول المعرفـة فى القلب عزاً عـند صاحبه .. (٦١) .

بـهذا التخريج ندرك مقاصد الصوفية فى المعرفة أو فى الحياة الروحية عـلى وجـه العمـوم ، فإن أداة المعرفة كما يقول الغزالى (٦٢) : هى القلب وليسـت الحـواس ، ولا العقل ، والقلب عنده هو اللطيفة الروحانية التى هى حقيقة الإنسان ، وهو يرى أن القلب كالمرآة ، والعلم هو انطباع صور الحقائق فى هـذه المرآة ، فإذا كانت مرآة القلب غير مـجلوة ، فإنـها لا تستطيع أن تعكـس حقـائق العـلوم ، والذى يجعل مرآة القلب تصدأ فى رأى الغزالى هو شهوات البدن : " والإقبال على طاعة الله ، والإعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذى يجلو القلب ويصفيه (٦٣) .

عـلى أن غاية المعرفة عند الغزالى هى التخلق بمكارم الأخلاق ، والحب لله ، والفـناء فيـه .. ومـما يدلك على أن " الذات الإنسانية " لباب المعرفة والأخلاق عند الصوفية ، هو أن الغزالى يرى أن المعرفة بالله فطرية وهى مركوزة فى القلب ، فكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق ، لأنه أمر ربانى شريف ، وهو محل الأمانة التى حملها الله له ، وهى المعرفة والتوحيد (٦٤) .

والمنهج الذى اصطنعه الصوفية ويعرف عندهم " بالكشف"منهج ذوقى خاص ، وهو إدراك وجدانى مباشر يختلف عن الإدراك الحسى المباشر أو الإدراك العقلى المباشر ، أو الإدراك الحدسى(٦٥). والطوسى يعرف الكشف بأنه" بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين"(٦٦) . وبهذا نستدل على أن الوعى المستنير عند الصوفية يتبعه عمل بناء ويعتقد في القيم الروحية والمثل العليا ، تلك التى تقوم عليها أخلاق الصوفية ودعائمها الجوانية (٦٧) .

" فبينما يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفى ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية المطلقة . وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض ، ولا يصل - إن وصل - إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تتصل بنفسه بصلة، يحيا الثانى حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب، بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها. وهنا ينطق بلغته الخاصة محاولاً التعبير عما فى نفسه ، وإن كان أكثر ما ينطق به من قبيل الرمز الحائر والأسلوب الغامض الذى لا يفهمه إلا من تذوق أحواله " (٦٨) .

فكأن معرفة الحقيقة شئ ، والاتصال بها شئ آخر ، والصوفى الحق يعرف الحقيقة ويتصل بها لأنه يعيشها حياة معصومة من تشويش العقول وأسئلة الأذهان فى غير طائل ولا معوان . وفى هذا يقول قائلهم في لهجة المطمئن الواثق : " ذق مذاق القوم ثم أنظر ماذا ترى . إن علومنا ذوقية محضة وعلينا أن ندلك على الطريق وليس علينا إدراك النتائج . قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا

مفكرين ، دع عنك ثقتك العمياء فى الحس والعقل ودع عنك غفلتك ، وأعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئاً فقد علمتك نـــهاية الشوط الذى تستطيع أن تجرى فيـــه فى ميـــدان العقـــل ، ولكنها لا تخبرك بشيء عن الميادين الأخرى التى فى استطاعتك أن تجرى فيها " (٦٩) .

فليس من شأن العقل إذن أن يكتسب فضيلة من فضائل اليقين والإيمان مـــا لـــم يكن ما يكتسبه فضلاً من الله ونعمة . وكل إدعاء ينـــزع الإيمان عن طـــريق العقـــل هو عند الصوفية كفر بنعمة الإيمان التى يوجب فيها الشكر لا الـــنكران والجحـــود . قال أبو طالب المكى (ت ٣٨٦ هــ) رضى الله عنه بعد كـــلام : فلو قلّب قلوبنا في الشك والضلال كما يقلّب نياتنا في الأعمال ، أى شـــئ كنا نصنع ؟! وأى شئ نعول ؟ وبأى شئ كنا نطمئن ونرجوا ؟ فهذا من كـــبائر النعم . ومعرفته هو شكر نعمة الإيمان ، والجهل بـــهذا غفلة عن نعمة الإيمـــان توجب العقوبة ، وإدعاء الإيمان أنه عن " كسب معقول " أو استطاعة بقـــوة وحول ، هو كفر بنعمة الإيمان ، وأخاف على من توهم ذلك أن يُسلب الإيمان ، لأنه بدل شكر نعمة الإيمان كفراً " (٧٠) .

ولـــمّا كانت المعرفةُ جزءاً لا يتجزأ من الإيمان بالله ، فقد قلّل الصوفية مـــن قـــدرة العقـــل والاستدلال على تحصيلها ، ورفضوا معظم الفرق العقلية كالمعـــتزلة مـــثلاً ، الـــتى اعتبرت أن المعرفة حق العقل وإنـــها لا تكون إلا في شخص عاقل . وهذا المذهب عندهم ليس مقبولاً (٧١) . لأن المجانين الذين في دائـــرة الإســـلام ، قد يظن فيهم المعرفة ، وأن الأطفال غير العاقلين قد يكونون مؤمـــنين ، فـــلو كـــان قياس المعرفة عقلياً صرفاً لم يكن مثل هؤلاء الأشخاص

عـــارفين ، ولكان المشركون لا ينبغى أن يرموا بالشرك مع كمال عقولهم ، ولو كـــــان العقل هـــو سبب الـــمعرفة لكان لزامـــاً على كـــل عاقل أن يعرف الله ، ولكـــان كـــل ناقص العقـــل يكـــون جاهـــلاً به ، الأمر الذي هو في نظرهم خطأ محض (٧٢) . والبعض الأخر يقولون بأن الإستدلال هو علة معرفة الله وان مـــثل هذه المعرفة لا ينالـــها إلا من استنتجها بـــهذه الطريقة ، وخطأ هـــذا المذهب قد أوضحه إبليس لأنه رأى كثيراً من الآيات الباهرة ، ومن الجنة والـــنار وعرش الرحمن ، ومع ذلك فكل هذه العلل لم تـــجعله عارفاً . قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ولا يُحيطُونَ بشىء مِن عِلْمِه إلاَّ بما شَاء ﴾ (٧٣) .

وربمـــا كـــانت هذه الفكرة هى التى توصل إليها ڤينسينك (I- A-J- Wensinck) فى بحـــثه عـــن " الغزالى " حين تسأل عن الرأى الذى يتساءل : كيـــف نصل إلى الله ؟ ويجيب " أننا نعرف الله بالله ومن غيره لا نعرف الله " .. وهـــذه عـــنده فرقة ، أما الفرقة الأخرى فتتبع الطريقة الأخرى الأكثر سهولة بالكميـــة والأكثر استعمالاً أيضاً بالنسبة للأغلبية التى تطبق الحياة . وهى المشار إليهـــا فى أغلـــبية آيات القرآن التى تتضح بالتفكير والتأمل والتوجه بالنظر إلى العلامات الإلهية التى لا تحصى (٧٤) .

ولكن " الهجويرى " (ت ٤٦٥هـــ) صاحب "كشف المحجوب" يعتبر هذا الموقف الأخير هو موقف أهل السنة من المسلمين ، فهم أهل العقل الكامل، عـــندهم أن الآيات هي سبب المعرفة وليست بعلة لـــها ، وأن العلة الحقيقية في ذلك هي مشيئة الله وعنايته ، لأن العقل بلا عناية أعمى ، والعقل لا يحيط علماً بنفســـه ولم يعـــرف حقيقته أحد من العقلاء ، فكيف يعلم غيره . فالاستدلال

والـــرؤية والتفكير في الآيات دون عناية خطأ . وأهل الضلالة من كل الأجناس يستعملون طريق الاستدلال ولكن أكثرهم لا يعرف الله " (٧٥) .

وعلـــى هذا تكـــون " المعرفـــة " التى أطلـــق عليها المتصـــوفة المسلمين إسم " الذوق " ، إنما هي ضرب من ضروب " التجربة الصوفية " وليست عملاً مـــن أعمال العقل الواعى ، ولا مظهراً من مظاهره ، بل هي مظهر من مظاهر الإرادة والوجـــدان . مظهـــر مـــن مظاهر " الاتصال الروحى " الذي هو أشبه بالاتصال البدنى - كما يقول الدكتور عفيفى (٧٦) ؛ يجئ المعيار فيها عرفا نياً مباشراً : " وهو معيار أبستمولوجى دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلســـوف ، أمـــا إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس وإستدلالات العقل مـــنهجاً أخـــر لـــلمعرفة بالحقيقة يسميه كشفاً أو ذوقاً ، أو ما شابه ذلك من التســـميات ، فهـــو فى هذه الحالة صوفى بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا الكشف الـــذى يذهب إليه الصوفى بُرهى أو آنى فهو سريع الزوال ، وهو أشبه بالومضة السريعة المفاجئة " (٧٧) .

والصوفية لا يترددون فى القول بأن العقل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الإنسان وعالم الحقيقة : " العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله " (٧٨). وأنـــه لابـــد لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيـــلة ويتحقق بمقام الإرادة الصرفة (٧٩) . لأن أصل هذه الطريقة كما يقول ابن خلدون (ت ٨٠٨هـــ) هو العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى

والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة (٨٠) .

ولا يخفى أن مصطلحات الصوفية على تعدد اصطلاحاتهم وإشاراتهم إنما هي تعبر عن نمط من الفكر يعد نمطاً قلبياً وجدانياً ، لا نمطاً فلسفياً برهانياً .. ولعل الدارس لمصادر المعرفة اليقينية وغير اليقينية عند مفكرى العرب .. يدرك ذلك تماماً الإدراك (٨١). إذ إن التصوف يعتمد على الجانب العملى لا النظرى ، أى جانب الزهد والعبادة ، ولا يعتمد على جانب نظرى فلسفى تأملى (٨٢) . يقول الكلاباذى (ت٣٨٠هـ) فى كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف : " إنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات " (٨٣) .

ومن هنا ، كان مدار التجربة الصوفية التى يتصل فيها العبد بربه ، يدور على " الحال " أى المنزلة الروحية التى ينزلها العبد عند حصول الكشف والإشراق .

بهذا العمق العميق الذى يتغلغل فى أسرار الطوايا ، تكون التجربة الروحية كُلاً لا يقبل التجزئة والإنقسام ، يتحول فيها الكل إلى حقيقة وجودية خصبة وتجربة حية صدَّاحة ، من تجاريب الحياة الداخلية ،تفعل بصاحبها أفاعيل تدرك بالذوق ، ومدارك الذوق تدق وتخفى عن مدارك العقول والأوهام .

* * * *

بـــبعض هذه الملامح التى سبقت الإشارة إليها تفترق منازع العقل عن مطـــالب الروح والوجدان ، إذ إن طبيعة الموضوع - موضوع الاتصال- الذى يتناولـــه المنهج عند الصوفية يختلف عن طبيعة الموضوع الذى يعالجه المنهج عند الفلاســفة . ولا يتســـنى لنا التفرقة بين الفلاسفة والصوفية تفرقة حاسمة فاصلة بصدد موضوع الاتصال إلا من خلال المنهج ، وقد يخدعنا المنهج أحياناً ؛ نظراً لوجـــود المشابـــهة الشديدة فى موضوع واحد له طبيعة واحدة ،وخصائص ربما كانت واحدة ، وغاية ما إن تقلّبها على كافة الوجوه إلا صارت معك واحدة ، ومع ذلك فهو فى متناول الفلاسفة والصوفية .. ولا اعتراض .. !!

إنمـــا الاعـــتراض يكـــون لموضوع هو من أخص خصائص الصوفية ثم ينـــزع منهم ويقحم على الفلسفة العقلية ،وحينئذ يلعب التأويل لعبته في التفسير والاخـــتيار أو في التبرير الذي يتم به طريق الاتصال . فإذا كنت أؤمن بأنه ليس مـــن المعقـــول أن تقحـــم موضـــوعات الكشف والمشاهدة - وهى من أجل الموضوعات الصوفية وأخصها دلالة على المضمون والموضوع - في ثنايا البحث العقـــلى ، إلا إذا اعتـــبرنا أن العقـــل من الممكن أن يؤدى في بعض حالاته إلى الكشـــــف والمشـــاهـــدة ، عن طريق الإحالـــة كما بينها الغزالى في المقصد الأســـنى (٨٤) . فإننى أيضاً أؤمن بأنه ليس من المتاح للفلاسفة أن ينـــزعوا من التصـــوف موضـــوع الاتصال، ليدعوا أن العقل وحده كفيل بإماطة اللثام عن حقـــائق الكشف والمشاهدة بغير معونة وبلا إحالة . ما الذي يمنعنا من أن نضع في الاعتـــبار ، أن ابـــن رشـــد - وهو المفكر العقلانى - قد استفاد من التراث الصـــوفى ، وهـــذه الاســـتفادة تظهـــر في طريق الاتصال، حالما ذكر للاتصال

طـــريقين : صاعداً وهو للفلاسفة . وهابطاً وهو للصوفية ، ولم يستطع - كما سـيأتي تفصـيله - أن يصعد بالطريق الصاعد إلى منتهاه إلا بمعونة من العقل الفعـــال . وإذا كان تفضيله للطريق الصاعد جاء تعبيراً عن : "عقل يغلب عليه المـــنطق والـــبحث العلمى ، ويقل فيه نصيب النظر الصوفى الذي تروعه رهبة المجهـــول ، كأنه يشعر به عن كثب ، ويشعر به على الدوام " (٨٥) . بل جاء تعبيراً عن نقوده للطريق الهابط باعتبار أن هذا الطريق الهابط هو موهبة لا تتيسر إلا لأصناف السعداء ..

إذا كـــان ابـــن رشد صاحب عقل منطقى علمى يقف عند حدود ما يعرف ، ومن أمانته لما يعرف - كما قال العقاد (٨٦):أنه ترك التصوف لذويه، ولم يجعلـــه عـــرفاناً ميسراً لكل من يدعيه . فهل من الأمانة لما يعرف أن يكيل الهجوم على الطريق الهابط أو على الصوفية الذين يسلكون هذا الطريق ، وكيف نـــبرر احتياج العقل فى صعوده إلى " المعونة " من العقل الفعال ؟ ! وكيف نبرر كذلـــك تفســـيره لـــلوحى ، والنـــبوة ، والمعجـــزات ، وغيرهـــا من ثوابت الاعتقاد ، وهى في جملتها لا تتم إلا بالطريق الهابط .. ؟! وكيف الظن بعد ذلك بـــتقدير ابـــن رشـــد للطريق الصاعد ، وهو في طريقه هذا ، يحيل وينتظر المدد الخـــارق ، بإحالة أشبه ما يجئ ورودها عند الغزالى ، وبمدد هو عينه -أو مثله- المدد الذى ينتظره الصوفية بعد مجالدة وتطهير وبعد تصفية وجلاء وانتظار ؟ .. ما الذى يمنعنا أن نضع فى الاعتبار هذه التساؤلات ؟!

ومـا الـذى يمنعـنا أن نفترض بأن ابن رشد عجـز أن يتمل اتصالاً صـاعـداً بـالعقل الفعال بغـير معونـة وبغير مـدد خارق ، كان بالنسبة إليـة موضع رفـض ونقـض ؟!

هـذه مجـرد فروض لا نتائج من شأنـها أن تجعلنا نتوسع حول طبيعة الموضـوع ، فلا نفصل فصلاً تعسفياً بين منهج العقل ومنهج القلب والذوق فى تناول الاتصال كموضوع مع علمنا بالفارق الكبير بين دائرة ودائرة ، وبين عالم وعالم آخر يغايره ويتباين عنه فى الجملة فضلاً عن التفصيل . فإذا فصلنا كعادتنا فى مـثل هـذه الموضـوعات فصلاً تعسفياً بين العقل والقلب أو بين الاتصال كفكـرة ، والاتصـال كحالـة - فـلا حاجة بنا إلى اتصال يثير إشكالاً من إشـكالات المنهج الصوفى ، مطبقاً على موضوع هام من موضوعات التصوف بقسـيمه : السـنى والفلسـفى ، أو اتصال يثير أشكالاً من إشكالات المنهج العقلى ، وتطبيقه على موضوع هام من موضوعات الكمال والسعادة ، كما هو الحـال عـند الفلاسـفة - أمـا إذا اعتبرنا أن العقل لا يعطل حقائق الكشف والمشـاهدة وليس فى مقدوره أن يعطلها ، بل يفسرها على طريقته ويجرى معها عـلى سنته المعهودة ، وقوانينه التأويلية التى تخصه وحده كلما استطاع ، فذلك جانب أحرى بالدراسة وأجدر بالاهتمام ..

ما الذى أفضى بفلاسفة المغرب قاطبة (موضوع البحث) ، إلى تناول موضـوع الاتصال - وهم أهل عقل وبرهان ـ إلا أن يكون العقل هداهم إلى الـبحث فى ذلـك الموضوع ، إن لم تكن " إحالة " كإحالة الغزالى ، فتسليماً

بأهميته من ناحية ، وحلاً للسؤال المطروح الذى عجزت القريحة الأرسطية ـ على عظمتها - عن أن تجيب عليه ، من ناحية أخرى (٨٧) .

ربما اعترفوا بعجز العقل عن أن يخوض تجارب الذوق ، وربما لم يعترفوا بذلـك ، و لم يولوا اهتماماً لذلك ، وهذا هو الأرجح والأصرح ، لكن بحوثهم وأراءهم تنزع عنهم الاعتراف بوجود تشابه دقيق بين الطريقتين ، وبين الغايتين ، على أقل تقدير فى خاتمة المطاف .

حالة الاتصال العقلى هى هي حالة الكشف والمشاهدة ، إذ ليس هناك ما يسمى بالمشاهدة العقلية الصرفة ، بلا مدد ولا معونة ، وإنما هناك ما يسمى بالمشاهدة والكشف الذوقيين ، وهما أعلى ما يصل إليه الصوفى وهو فى حال الفناء .. تُرى : هل اعتزم أهل العقل على تجاهل " حال الفناء " الصوفى بغير مسوغ ولا تراض، فأبدلوها بحال " الاتصال العقلى " وهو غير ميسور ولا مقبول ، لا من جهة العقل ولا من جهة الذوق مع انقطاع " الإحالة " ؟!

كلما قرأنا الدلالات النقدية للفلاسفة : ابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، لموضوع الاتصال عند الصوفية أو نقودهم العنيفة الحادة للغزالى ، شعرنا بمدى تغلغل هذه الحفيظة الثائرة في نفوس الفلاسفة وتمكنها من قلوبهم وعقولهم ، ولسان حالهم يقول : أفئن كانت هذه الفكرة الوردية العصماء تروقكم معاشر الصوفية ، فتتشدقون بها في بحوثكم ومقالاتكم ، فنحن نستطيع الوصول إليها عن طريق العقل وحده دونما مدد خارق من خفايا الغيب المحجوب ، وهكذا جاءت بحوث الفلاسفة المستفيضة عن " الاتصال العقلى " .. !! وفيها ما فيها من صنوف الولع الشديد بنقد

الصوفية وطريقهم فى الاتصال، مما يدل على الغيرة وإثارة الحفيظة أكثر ما يدل على اختلاف المنهج . !!

قد يقع الاختلاف فى الطريقة ، وفى معالجة الموضوع ، وهذا لا يمنع إختلاف المناهج .. أقول المنهج منهجاً عقلياً ، لأننى أرده إلى النسق العام الذى تندرج تحته تفصيلات لا تخل به ، يحتويها ولا ينبو عنها ، لكنى لا أرده إلى إختلاف الغاية أو إتفاقها ، بل أرده إلى النتائج التى يتوصل إليها حين يدرك هذه الغاية ، وإن اختلفت الأداة بينه وبين أصناف المدركين .! .. وكذلك أفعل إذا أنا قلت بالمنهج الذوقى لإدراك الغايات ،فالغاية عندى واحدة ،وإن اختلف موردها .

هذه بعض التساؤلات التى يثيرها فينا المحور الأول " الاتصال كموضوع" فإذا كان مضمون " التصوف " كله ، منهجاً وسلوكاً ، يرتد إلى حالة المشاهدة والكشف ، أو حال الفناء ، فارتداده -من ثم - إلى حال الاتصال أولى وأحرى، فإن مضمون الفلسفة العقلية لا ينحو نحو هذه الغاية لتوزع الموضوعات وتنوع المضامين التى تتفرق بها عن هذه الغاية وتحيد،فضلاً عن تشابك عدة عناصر من المؤثرات الخارجية،حالها في التصوف ليس بقوة حالها في الفلسفة العقلية.

ومن الصوفية من غلبت عليه النزعة العقلية .. كابن عربى (ت ٦٣٨هـ) والسهروردى الحلبى (المقتول ٥٨٧هـ) وابن سبعين (ت ٦٦٩هـ)كما غلبت نزعة التصوف على بعض الفلاسفة ، كأفلاطون وأفلوطين من القدماء ، واسبنوذا من المحدثين ، ذلك أن مذهب هذا الأخير ، منته إلى وحدة الوجود بصورة تبين شمله بالألوهية إلى حد ينم عن أنه يعتقد أن الإله

هــو " وحــدة الموجــود " رغــم مــا رمــاه به بعض معاصريه من تــهمة الإلحــاد (٨٨) .. فأيهما أسبق : الفلسفة عند الصوفية المتفلسفين أم التصوف عــند الفلاسفة المتصوفين ؟ وهل نذهب فى تفسير ذلك أو تعليله من أن أمثال هــؤلاء الفلاســفة المتصــوفين والصوفية المتفلسفين كان لهم بالفطرة " مزاج أفلاطــونى " أى مزاج فلسفى شعرى ، وأن تصوفهم كان نتيجة لتفاعل ذلك المزاج مع الدين .. ؟! كما ذهب إلى ذلك بعض النقاد (٨٩) .

لا ريب إذا نحن وضعنا فى إعتبارنا " نظرية المضمون " والخلفية الفكرية والــثقافية التى ينطلق منها الفيلسوف أو المتصوف (٩٠) ، لابد أن نذهب على عكس ما يراه النقاد ، بأن يجئ ذلك المزاج - المزاج الأفلاطونى - نتيجة للتفاعل النشط بين نزعتين فيهما : إحداهما عقلية والأخرى صوفية . وعلى الرأى الأول يكون تصوفهم نتيجة لعمل فلسفى خاص فى الدين ، وهو المزاج الذى يسمونه بالمزاج الأفلاطونى ، وعلى الرأى الثانى تكون فلسفة المتصوفة نتيجة لمحاولة العقل تفسير التجربة الصوفية وما تكشفه لصاحبها من الحقائق .

ويلــزم مــن هذا أن تكون التجربــة الصوفيــة سابقة فى وجودهــا على حركــة العقل التفسيرية هذه (٩١) .

هــذا هو رأى أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفى فى التفرقة بين الفلاسفة المتصــوفين والصوفية المتفلسفين من حيث المزاج : أعقلى هو أم صوفى فى أول مقــام ؟! عــلى إننا نضيــف إلى رأى الدكتــور عفيفــى ما نسميــه من جانبنا بــ " نظرية المضمون " فمضمون التجربة الروحية عند الصوفية الفلاسفة أسبق في وجودها ، من حيث اعتراك التراث الصوفى وشواهده ، وأثره في عقل

وضمير كل متصوف غلبت عليه نزعة الفلسفة ، ثم إذا هو أخذته النزعة العقلية كانت بمثابة الإضافة التفسيرية ، أو إن شئت قلت الإضافة " التخريجية " التي يفسر بها ويخرج ما يمكن تخريجه وتفسيره من مذاهب ونظريات قائمة في أصولها على دعائم " المضمون " . وفى الحق أن الدكتور عفيفى يقول متابعاً رأيه هذا : " ونحن أميل إلى الأخذ بالرأى الثانى - وهو الرأى الذي قصدناه وأضفنا عليه - لأنه تؤيده الوقائع التاريخية المستخلصة من حياة الصوفية أنفسهم . وضع أفلوطين فلسفة عقلية أولاً ، فلما تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة وحاول أن يخضع فلسفته لتصوفه لا تصوفه لفلسفته ، أى حاول أن يجعل من تصوفه تأييداً لفلسفته ومن فلسفته تفسيراً لما شاهده في " حاله " . وكذلك فعل ابن عربى وكذلك رأى الغزالى أن " العلم " وحده لا يجعل من العالم صوفياً ، وأن جميع ما حصله من العلوم - بما في ذلك علم التصوف نفسه - لا يغنى فتيلاً في تحصيل حالات الصوفية والوصول إلى معارفهم ، وإنه - لكى يتذوق مذاق القوم - لابد أن يسلك طريقهم ويجاهد مجاهدتهم " (٩٢) . وذلك لما ظهر له أن أخص خواص الصوفية مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، ففرق ، وفرق كبير ، فى نظره بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه ، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا (٩٣) .

ربما كانت مثل هذه الإشارات هى التى تجعل موضوع " الاتصال" ألصق بمضمون التصوف كله ، فى المنهج وفى السلوك والتطبيق ، فى حين لا تجعل نفس هذا الموضوع ملصوقاً بالفلسفة العقلية بالمقدار الذى يكون عليه فى التصوف .

وهـذا هو الذى يرجح قولنا : " بأن موضوع الاتصال منـزوع من التصوف ومقحـوم على الفلسفة العقلية " ، لا لشيء إلا لأن أشيع الكتابات في الفلسفة العقـلية لا تـرتد إلى الاتصال وحده ، ولا تـهدف إليه فى جملتها ، فحسبك الإشـارة إلى بحوث الطبيعة عند ابن سينا وابن رشد ، أو بحوث الأخلاق وأراء أهـل المدينة الفاضلة عند الفارابي ، أو بحوث القيم والمعرفة والوجود عند سائر الفلاسـفة ، أو بحـوث المنطق والرياضيات والطب والآثار العلوية والموسيقى والفلك ، وغير ذلك من بحوث ودراسات تتعدد وتتنوع ولا تـهدف في جملتها أو في تفصيلها إلى " الاتصال" .

على حين أن أشيع الكتابات في التصوف ، بل أدق المقولات والألفاظ والمصـطلحات ، وألطف العبارات والشذرات والإشارات ، وأخطر النظريات والمذاهب والأفكار الكبرى ، تـهدف في جملتها وفى تفاصيلها أيضاً ، إلى غاية ليـس مـن ورائهـا غاية وهى الاتصال بالله والاتحاد به والفناء فيه . فما من موضـوع من الموضوعات التى طرقها الصوفية على إختلاف مشاربهم وأذواقهم إلا ولـه مسـاس من قريب لا من بعيد بالغايـة المنشودة : الاتصال بالله ، والإتحاد به ، والفناء فيه .

المحـــور الثانـــى

الاتصـــال.. كفكـــرة

((إن طـــريقة الصوفية - وإن سلمنا بوجودها - فإنـــها ليست عامة للـــناس بمـــا هم أناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس ، لبطلت طـــريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله إنـــما هو دعاء إلى الـــنظر والاعتـــبار وتنبيه على طريق النظر . نعم .. لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتـــها ، وإن كانت شرطاً فيها كما أن الصحة شـــرط في التعليم ، وإن كان ليست مفيدة له ، ومن هذه الجهه دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً ، أعني : على العمل ، لا لأنـــها كافية بنفسها كما ظن القوم ، بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا))

ابن رشد

الكشف عن مناهج الأدلة

((يكشف ابن رشد في معرض نقده للطريق الصوفى كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلى ، إذا إن الطريق الصوفى يعد فردياً ذاتياً ، ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أى قول من أقوال الصوفية ، نظراً لأنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل . أنهم بمنهجهم الذوقى هذا ، يحطمون أسس المعرفة العقلية ، إذ لابد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة ، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرى العبد كيف حصلت له ، فإن هذا يعد فيما نرى من جانبنا نوعاً من الإفلاس الفكرى .

ولهذا يعد إتجاه الصوفية إنكاراً لمبادئ العقل والمنطق ، إذ كيف نجمع بين هذا الإتجاه الصوفى وبين الدعوة إلى النظر في الكون والتوصل إلى معرفة الخالق ، وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقياسها على مبادئ معقولة)) .

عاطف العراقى

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد

المحور الثانى : الاتصال.. كفكرة (*)

سبقت الإشارة فى الصفحات السالفة إلى عرض " الاتصال"من حيث كونه " موضوعاً " إن عند الصوفية أو عند الفلاسفة ، وقولنا بالاتصال " كموضوع " هو بمثابة الجذور التى نغرسها كى نتعرف على أبعاد المشكلة فى كلا الطرفين ، فهو إذن لا يلغى ولا ينفى قولنا بالاتصال" كفكرة " ، إذ " الفكرة " تحتل مكان الصدارة من بحوث الفلاسفة وترتبط ارتباطاً شديداً بنظرية المعرفة ، وإدراك المجردات ، والعقول المفارقة ، وبحوثهم عن المعرفة الحسية والعقلية ، ومزج الجوانب الميتافيزيقية التى تبحث عن حقيقة الوجود ، بالجوانب المعرفية التى تهدف إلى معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه ، أو على أصح تعبير البحث في كيفية إمتزاج العقل الإنساني بالعقل الفعال (٩٤) .

ابن رشد ونظرية العقول : -

فإذا نحن قلنا بالاتصال" كفكرة" (٩٥) فإننا نقوم بتركيز البحث على خصائص الاتصال بإعتباره مجهوداً عقلياً صرفاً ، ينبغى أن نقصر خصائصه على جهود ابن رشد وحده بين فلاسفة المغرب ، لصراحة إيثاره الطريق الصاعد ، الذى يبدأ من المحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة ، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً ، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض . ففى العقل -

---

(*) القارئ مرجو أن ينظر فى هوامش هذا المحور باهتمام شديد ، ليلاحظ أنها تكوّن مع الموضوع الأساسى وحدة واحدة وسياق واحد .

كما يقول ابن رشد (٩٦) . ثلاثة قوى : قوة قابلة وهو العقل الهيولانى، وهــو نظير للقوة الحساسة فى الحس ، وشئ آخر يحصل فى هذه القوة هو نظير المعــنى الذى يحصل فى القوة الحساسة ، من الشيء المحسوس ، وهذا هو العقل الــنظرى ، وهــو العقل الذى بالملكة ، وشئ ثالث خارج النفس بالفعل هــو الذى يتنــزل من هذا الإدراك العقلى منــزلة المحسوس من الإدراك الحسى حتى يكــون ذلــك الإدراك الذي للعقل الهيولانى إنما هو لذلك العقل الذي هو نظير المحسوس " (٩٧) .

فــالعقول - كمــا هو واضح من هذا النص - ثلاثة : عقل هيولانى ، وعقــل بالملكة ، وعقل فعال . فالأول عقل بالقوة ، حظه حظ اللوحة الملساء ومستعد لتلقى ما يلقى فيها من أفكار ، وهو موجود فى الإنسان ويفنى بفنائه . وأمــا الــثانى ، فهو الهيولانى ذاته ، حين يكتسب أفكاراً يصبح بالملكة، وأما الــثالث، فهو مصدر تلك الأفكار يهبها للعقل بالملكة ، أو أن العقل الفعال هو تلك الأفكار ذاتــها (٩٨) .

والملاحــظ أن هذا الطريق هو طريق الاسكندر الأفروديسى أكثر شرَّاح أرســطو تأثيراً على ابن رشد فى تقسيمه للعقول ، لقد رأى الاسكندر أن هذا العقل الفعال ليس فى الإنسان وإنما هو خارج عنه ، وهو " الله " ، هو كالضوء يحيــل الأفكار التى بالقوة إلى أفكار بالفعل ، وهو صورة خالصة مفارقة للمادة ولا يقــبل الفساد (٩٩) . ولأجل هذا قال ابن رشد عن طريقة الاسكندر هذه أنــهــا في غاية الوثاقة (١٠٠) . ونظراً لاختلاف الشراح في تحديد كنه العقل الفعال ؟! .. كيف هو .. ؟! وأين يقع ؟ .. وكيف يتم اتصاله بالعقل الإنسانى

أو كيف يتصل العقل الإنسانى به ؟ .. نظراً لهذه الاختلافات فى تحديد موقعه : أهو فى مرتبة وسطى بين العقل بالفعل والعقل الإلهي ؟ أم هو العقل الإلهي نفسه، أو هو " الله " على حد وصف الاسكندر ، وإذا كان هو " الله " بإعتبار أنه إلهى على ما وصف الاسكندر ، فكيف يجوز أن يقول عنه ثامسطيوس : " به أكتب ما أكتب " وأنه متصل بالإنسان وهو كالصورة له ، ولذلك يفعل به الإنسان متى شاء ، أعنى يعقل ؟! (١٠١) .

في الحق أنه ، ربما كانت مقالة ثامسطيوس تختلف عن مقالة الإسكندر في تحديد معنى العقل الفعال ، إذ إن ثامسطيوس حينما جاء في القرن الرابع ، أعتبر الاسكندر مسيئاً لفهم أرسطو ، فخالفه بعد أن عاب عليه إبتعاده عن تعاليم أرسطو ، ورأى أن العقل الفعال جزء منا وهو أنفسنا ، وأن العقل الفعال والمنفعل أزليان معاً مفارقان للمادة ، وأن العقل الفعال موجود في النوع الإنسانى كله ، وهو كالمثال الأفلاطونى الذى يشارك فيه كل عقل جزئى ومع ذلك له وحدته (١٠٢) . وهو ما يعرف بـ " وحدة العقل العام " لأنه موجود فى النوع كله ، وهو ثابت ، فقد مات سقراط ، أما الإنسان بالذات فإنه باق إلى غير نهاية (١٠٣) .

وفى صدد توضيح مقالة " ثامسطيوس " ذكر ابن رشد أن العقل الفعال هو ذلك الذي يصَّير المعقولات التى هي بالقوة معقولة بالفعل . وأن هذا العقل له فعلان : أحدهما من حيث هو مفارق – شأنه شأن العقول المفارقة – يعقل ذاته كما تعقل هذه العقول ذواتها .. والثانى : أن يعقل المعقولات التى هي في العقل الهيولانى ، وذلك حين يصيرها من القوة إلى الفعل ، وهذا العقل – الفعال

طـــبعاً - هو متصل بالإنسان وهو كالصورة له (١٠٤) . " ولما كانت الحكمة الإلهية ، والعدل الربانى ، يقتضى إلا يبقى نوع من أنواع الموجودات ، ولا طور مـــن أطـــوار الوجود ، إلا ويخرج إلى الفعل . وكان العقل الذى هو المعقولات بـــالقوة ، طـــوراً مـــن أطوار الوجود الشريفة ، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعـــل.ولكنه من جنس العقل ، كان واجباً أن يخرجه إلى العقل شىء هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود ، وهذا هو العقل الفعال (١٠٥).

فالملاحظ أن هذا العقل الفعال ذو منـــزلة عند أرسطو لا تتعدى كونه يخـــرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل ، لأن كل شىء عند أرسطو يخرج من القوة إلى الفعل ، يحتاج إلى محرك ، أو إلى فاعل (١٠٦) . ولأجل هذا قال ابن رشـــد : ... " وكل ما هو بالقوة فإنما يصير إلى الفعل بمحرك ، وبالجملة بفاعل هـــو أقـــدم منه ، إذ كان خروج القوة إلى الفعل تغيراً ، وكل تغير فعن مغير . وهذا كله ظاهر إذا تحفظ بالأصول الطبيعية " (١٠٧) .

فمهمـــة العقل الفعال هى أن يحرك العقل المنفعل حتى يصل به إلى هذه المعقولات . " وقال أرسطو إن العقل الفعال مفارق ، أى مفارق للبدن ، خالد. ولم يـــزد أرسطو على هذه الجملة ، وهى أن العقل الفعال مفارق : وعلى هذا الأســـاس . أى : على أساس هذه العبارة الوحيدة ، أعتمد المفسرون والفلاسفة ومنهم فلاسفة المسلمين ، وفسروها تفسيراً واسعاً يلائم الدين " (١٠٨) .

ولـــو شـــئنا توخى الحقيقة ، فهو لا يلائمه ولا يتفق معه إذا فصلنا بين ميـــدان النظر والفلسفة ، وميدان التجربة الدينية ، أو بين الطريق الصاعد الذى هـــو طـــريق الفلاسفة ، والطريق الهابط الذى هو طريق الصوفية - كما سيأتى

تفصيله - لكن فلاسفة المسلمين قالوا بأن العقل الفعال ، هو أسمى جزء فى العقل الإنسانى - على مقالة ثامسطيوس لا على مقالة الاسكندر الأفروديسى - يفارق فيتصل بالعقل الإلهى ، ومنه يستمد المعرفة ، وهذه هى نظريتهم المشهورة بنظرية اتصال العقل الفعال بالعقل الكلى (١٠٩) .

* * * *

من ذلك التعارض الظاهر بين أقوال أرسطو الغامضة ، وشروح الإسكندر و ثامسطيوس المتعارضة ، واستفادة الفارابى وابن سينا من الإسكندر وشروحه ، إلى درجة إنهما جعلا العقل الفعال عقل فلك القمر مصدراً للمعرفة الإشراقية (١١٠) ؛ جاء ابن رشد ليوفق بين كل هذه الشروح والتأويلات التى يشوبها التعارض أحياناً كما يشوبها التباين والاختلاف .. فهل نجح ابن رشد فى مثل هذا التوفيق ؟ وهل خلت محاولاته فى العقل الفعال وتوفيقاته بين هؤلاء الشراح والمفسرين من بعض المآخذ والسقطات؟ .. ذلك هو السؤال .

إنه ولا ريب قد أخذ بتقسيم الإسكندر للعقل - كما سبقت الإشارة - إلى عقل هيولانى ، وعقل بالملكة ، وعقل فعال ، وفهم العقل الهيولانى كما فهمه الإسكندر ، أما العقل بالملكة ، فهو ذلك العقل الهيولانى ذاته حينما تشرق عليه شمس الأفكار يستخدمها متى يشاء وحين يشاء . وأن هذه الأفكار الموجودة فينا بالفعل ، هى فى حاجة إلى عنصر يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهو العقل الفعال (١١١) .

وعنده أن هذا العقل غير هيولانى بأى وجه من الوجوه ، وليس متصلاً بالبدن إلا بالعرض ، بل هو خارج عن البدن ، لكنه داخل فى الذات ، فالعقل

الفعال عند ابن رشد ليس خارجاً على الذات ، وليس المقصود بالذات هنا ، هو البدن بل هو النفس ، على ما قال أرسطو : " إنه إن وجد للنفس أو لجزء من أجزائها فعل يخصها ، أمكن أن تفارق .. " (١١٢) .

ولنا نحن على هذه النقطة تساؤل : هل كانت النفس عند أرسطو إلا صورة البدن ، ومتى فسد البدن فسدت صورته ، فكيف أمكن لابن رشد التوفيق بين رأى أرسطو ، وبين فكرة خلود النفس بعد فناء البدن ودفاعه عن عقيدة الإسلام ؟! .

أغلب الظن أن ابن رشد ، إما أن يكون قد رفض تعريف أرسطو للنفس بأنها صورة للبدن ، وأن قواها إن هي إلا صور لأجزاء الجسم ، وتحول عنه إلى رأى أفلاطون ، في أسبقية وجود النفس قبل اتصالها بالبدن . وإما أن يكون قد وحد بين العقل الفعال والعقل المنفعل في قابليتهما للمفارقة " إذ إن إدراك العقل للمجردات يستلزم أن يكون هو مجرداً " (١١٣) وحتى في هذا الرأى الأخير لا يكون ابن رشد متفقاً مع أرسطو أو مع الإسكندر ، :لأن العقل الفعال عند أرسطو ، لما كان غير منفعل ، لزم ألا يحفظ أى أثر من ظروف الحياة ، فإذا ما فارق أنعدمت الذاكرة ، فهو ينفى الخلود عن العقل المنفعل ، وهذا مطابق لمذهبه في أن النفس كلها صورة الجسم كله ، وأن قوى النفس صور لأجراء الجسم ، وأن هذه القوى لا تبقى فاعلة بعد فساد مادتها (١١٤) . فهل ابن رشد يدين بهذا المذهب ؟ كيف وهو مخالف للإسلام فى تصوره لخلود النفس ؟

يـبدو أن ابـن رشد قد أختار الإحتمال الأول الذي يقربه من تصور أفلاطـون للـنفس حيـنما جعل المعاني الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة بـالفعل ، وجعل العلم مستقلاً عن التجربة ، وذلك لما كان ابن رشد فرض أن قـوة العقـل الفعال على إدراك الكليات هي قوة مجردة عن أى مصدر حسى تجريبى ، أو يقرِّبه اختياره لهذا التصور ، من تصور أفلوطين ، ذلك التصور الذي يحكـم بـأن الـنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتـها ، ودليل ذلك ما ثـبت مـن أنـها ليست جسماً ، ومن ثم فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس (١١٥) " فماذا تكون ماهية النفس إذن ؟!! إذا لم تكن النفس جسماً ولا كيفيـة مـن كيفيـات وجـود الجسـم ، بل فعلاً وخلقاً ، وإن كانت أشـياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها ، وإن كانت جوهراً خارج الجسم ، فما هى إذن ؟!

من الجلى أنـها هي ما نسميه جوهراً بحق - إذ إن كل موجود جسمي إنمـا هو صيرورة وليس جوهراً . فهو يكون ويفسد ، وهو يوجد مطلقاً وجوداً حقيقياً ، وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته في الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه . ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتـها ، وهى الوجود الحق ، الذي لا يكون ولا يفسـد ، ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لأختفت بقية الأشياء .. فهى التى تتمكن من حفظ هذه الأشياء هي والعالم المحسوس الذي يدين للنفس ببقائه وبما يسـوده مـن نظام ، وهى تتحرك بذاتـها لأنـها هي مبدأ الحركة . وهى إذ تـهب الحياة للجسم الحى ، فإنما تستمدها من ذاتـها ، ولا تفقدها أبداً ما دامـت تسـتمدها من ذاتـها .. فلابد من طبيعة حية منذ البداية ، ينبغى أن

تكون أزلية غير فانية ، لأنـــها مبدأ الحياة لسائر الأحياء . فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الإلهى الخير الذى يستمد الوجود والحياة من ذاته ، والذى هو الوجـــود الأول والحى الأول ، الذى لا يطرأ على ماهيته تغيرٌ ، ولا يسرى عليه كون ولا فساد " (١١٦) .

هـــل ابـــن رشـــد شارح أرسطو أعتقد فى هذا ؟ .. ربما .. ألم تتمايز جوهرية النفس عنده عن الجسم فهى من طبيعة أخرى غير طبيعة المادة ؟ لها قوة صـــرفة لا هيـــولى لها وهى صورة محضة وفعل دائم ويمكن أن تفارق .. وماذا تفـــارق ؟ إنـــهـــا تفـــارق هذا البدن ، فلا تكون عندئذ موضعاً لبحث العلم الطـــبيعى ، مـــا دام العـــلم الطبيعى ، لا يدرس إلا الأجسام المركبة من هيولى وصورة .. كما ظن أرسطو (١١٧) . وليس من قبيل الشطط والمغالاة ، لو أننا قلـــنا إن ابـــن رشد فى هذه المسألة قد ألتزم الشكل الأرسطى لكنما المضمون أفلاطـــونى وأفـــلوطينى .. منهج البحث أرسطو طاليسى إنما النتائج أفلاطونية أفلوطينة !! .

ولنـــترك هذه الجزئية ولنعود إلى ما كنا بصدده من مقالة " العقل " عند ابـــن رشد ، والتى هى أولى ما يجب أن نعنى به فى هذا المقام ، فنراه يتحدث فى كـــثير مـــن المواضع عن شرف العقل الفعال على جميع العقول التى تحته سواء كـــانت مـــن جنسه أم من غير جنسه ، فهو موجود بالفعل ، وهو أزلى ، وهو يعقـــل ذاتـــه ، وهو يدرك ذاته ، وهو فعل محض . ومن الواضح أن كل هذه الـــنعوت لها أصل غير أرسطى ولا تقتصر أصولها على أرسطو فقط ، ويلزم عند ابـــن رشد : ألا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئاً أكثر من معقول

العقـــل الفعال ، إذ كان هو وإياه واحداً بالنوع ، إلا أنه يكون بجهة أشرف . وهكذا الأمر حتى يكون المبدأ الأول يعقل الوجود بجهة أشرف من جميع الجهات التي يمكن أن تتفاضل فيها العقول البريئة عن المادة ، إذ كان ضرورة معقوله ليس هو غير المعقولات الإنسانية بالنوع فضلاً عن معقولات سائر المفارقة ، وإن كان مبايـــناً بالشرف جداً للعقل الإنسانى ، فأقرب شئ من جوهره هو العقل الذى يليه ، ثم هكذا على الترتيب إلى العقل الإنسانى " (١١٨) .

فالعقل الفعال أشرف من العقل الفاعل ، تماماً كما أن هذا العقل الفاعل أشرف من العقل الذى بالفعل منا ، إذ إن هذه المبادئ التى ليست فى هيولى إنما يـــتغاير فيهـــا الفـــاعل المفعول والعلة المعلول بالتفاضل فى الشرف ، فى النوع الواحد، لا بإختلاف النوعية (١١٩) .

ويـــأخذ ابن رشد فى شرح شرف العقل الفاعل على العقل الذى بالفعل منا فيقول إنه : لما كان العقل الذى بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والـــنظام الموجـــود فى هـــذا العالم فى جزء جزء فيه ، ومعرفة شئ شيء مما فيه بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره ، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفـــاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء . ولذلك ما قيل إن العقل الفاعل يعقـــل الأشيـــاء الـــتى هنـــا ، لكن يجب أن يكـــون يعقـــل هـــذه الأشياء بجهـــة الأشـــرف " (١٢٠) .

فلابـــد إذن من مغايرة بيننا وبينه .. وكيف لا تكون هناك مغايرة وقد ثـــبت في بداهة النظر أن العقل الذي منا ، إنما هوكائن فاسد لتشبثه بالهيولى ، ومعقولـــه هو أزلى في غير هيولى ، ولما كان العقل الذي فينا قاصراً ، أحتاج في

عقلــه إلى الحـــواس، ولأجـــل هذا متى عدمنا حاسة من الحواس عدمنا بالتالى معقولها، ومتى تعذر علينا حس شئ من الأشياء ، فاتنا تباعاً معقوله (١٢١) . ويقـــول ابن رشد - وعلينا نحن أن نتدبر هذا القول جيداً - : " وكذلك يمكن أن تكـــون هنا أشياء مجهولة الأسباب بالإضافة إلينا هى موجودة فى ذات العقل الفعـــال . وبـــهذه الجهة أمكن إعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الإنذارات الآتية ، وإنما كان هذا القصور لنا لمكان الهيولى " (١٢٢) .

فهـــذه العبارات الأخيرة فى غاية الخطورة ، لأنـــها تزعزع ثبات عقيدة ابن رشد في الإيمان بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وتـــهتك حرمة تقديســـه لـــلطريق الصاعد فى الاتصال، وتفتح باب الإعتقاد أمام الجمهور فى التصوف الذى ينكره ويرفضه ، ولا يؤمن به ولا يدَّعيه ، بالقدر الذى تفتح فيه الباب أمام الجمهور للإعتقاد فى الكرامات ، وفى الخوارق والعجائب (١٢٣) ، مـــا دام الإنسان محجوباً بكثافة الهيولى ، لا يرى ما هو موجود على الحقيقة فى ذات العقل الفعال من أشياء معلومة لذاته وموجودة فيها . لكنها - نظراً لخسة العقـــل الـــذى هو منا بالفعل ولتشبثه بكثافة الهيولى الظلمانية - يرى الأشياء مجهولـــة الأســـباب بالإضافة إليه غير أنـــها موجودة - لا منكورة - فى ذات العقل الفعال .

ولأمر ما أشار ابن رشد إلى شرف العقول ، فقد خص "العقل الفاعل" بشـــدة الشرف ، لأنه على ما يظهر أنه يلى العقل الفعال شرفاً ، ومن ثم ، فهو أولى بالاتحاد والاتصال، كما أنه أحرى بالمفارقة لا لشيء إلا لأنه فى نفسه عقل ســـواء عقلـــناه نحـــن أو لم نعقله ، فعلى هذا المعنى يفترق معناه عن المعقولات

الهيولانيـــة . يقول ابن رشد : " ومن هنا يظهر أن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيـــولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلاً ، دائماً ، سواء عقلناه نحن أو لم نعقلـــه . وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه . وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة ، وتبين ها هنا أنه فاعل . ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخرة ، أعـــنى من حيث هو صورة لنا ، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلى . إذ كـــان فى نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، لا أن وجوده عقلاً من فعلنا كالحـــال فى المعقولات الهيولانيـــة . وهـــذه الحال هـــى التى تعرف بالاتحاد والاتصال" (١٢٤) .

ومـــن الظاهـــر فى هذا النص ، أن ابن رشد يذهب إلى ضرورة القول بـــمعقول أزلى يختلف فى طبيعته عن المعقولات الهيولانية . فما ينطبق على هذه المعقـــولات الهيولانية لا ينطبق بنفس الكيفية على المعقول الأزلى ، ومن ثم ، لزم القياس - قياس المعقول على المحسوس - الذى يتفاوت فيه إخراج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل على الحقيقة .

فـــالمعقولات - كمـــا ينص ابن رشد - توجد أولاً بالقوة ثم بالفعل ، وكل موجود طبيعى يخرج من القوة إلى الفعل بمحرك يخرجه مثل هذا المخرج ، لأن القـــوة لا تصير فعلاً بذاتـــها ، ولا تقوم من تلقائها إلى الوجود ما دامت تفـــتقر إلى " العقـــل " الـــذي تحتاج ضرورة في وجودها إلى وجوده . فوجب إذن - وهذا هو القياس - أن يكون هذا المحرك عقلاً ليس فيه من صفات العقول الهيولانية صفة واحدة ، ولا هو من طبيعتها أو من جنسها ، بل هو" .. لا يعقل معقولاً به نقص ، بل عقله أشرف العقـــول ، إذ كـــانت ذاته أشرف الذوات،

ولذلـــك ليس فى ذاتـــه تفاضل فى الشرف ، بل هو الشريف بإطـــلاق من غير مقايسة " (١٢٥) .

إن عقـــلاً هذه صفاته - وإن كان ابن رشد يطلقها على المبدأ الأول - لابد أن يختلف من حيث الطبيعة عن العقل الهيولانى ، لأن العقل الهيولانى مفتقر فى وجـــوده إلى عقل آخر من غير طبيعته ، ولا هو من جنسه ، ولكنه موجود بـــالفعل دائمـــاً ، وهو الذى يسبِّب وجود العقل الهيولانى - إن لم يكن يسبب وجود كل موجود - ولأجل ذلك قال : " فكل ما لا يـــحتاج فى فعله الخاص إلى الهيـــولى ، فـــليس هو بـــهيولانى أصلاً . فهذا الفاعل يعطى طبيعة الصورة المعقولة من حيث هى صورة معقولة " (١٢٦) .

وقياساً على تصورنا للأمور الهيولانية ،كموضوعات نعقل منها المبادئ بالمناســـبة ، وإن كـــان عقلنا أياها إنما هو على الترتيب ، نقيسُ كذلك الأمور المعقولـــة . فإن أقرب شئ من جوهرنا هو " العقل الفعال " ولأجل ذلك رأى قوم أنه يمكن أن نتصور ذاته على كنهها حتى نكون نحن هو (١٢٧) . أى يمكننا أن نتصل به ونتحد .. فكيف يمكن لنا الاتصال بالعقل الفعال فى وحدته الشريفة بإطلاق من غير مقايسة ؟!..

* * * *

الاتصال .. وتدرُّج المعرفة عند ابن رشد : -

لقد كان ضرورياً لنا ، قبل أن نتحدث عن الاتصال عند ابن رشد ، أن نحيـــط بعض الإحاطة بنظريته فى العقل ، ولأجل أن موضوع الاتصال كفكرة يتعـــلق بالمعرفة من جانب ، وبالميتافيزيقا من جانب أخر تعلق تلاحم وترابط ،

وفى الوقت نفسه يتناول بحوث الفلاسفة عن السعادة ونشدان الكمال ، كان لزاماً علينا أن نقف عند هذه النظرية وقفة موجزة . ولما كان ابن رشد يفضل الطريق الصاعد ، طريق العقل النظرى والفكر الخالص ، ذلك الطريق الذى وصفه بأنه يعتمد على قوة ،يظهر من أمرها أنها " إلهية جدا " وأنها بالإضافة إلى ذلك ، لا توجد لجميع الناس كما هو الحال في " القوة العملية " التي يشترك فيها جميع الأناسي ، لكنهم يتفاوتون فيها قلة وكثرة . لكنما هذه القوة النظرية توجد في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية في هذا النوع (١٢٨) . ولعله يقصد بقوله " بالعناية في هذا النوع " أى العناية بالطريق النظرى الخالص ، الطريق الذي يختلف بالضرورة عن الطريق الهابط ، وفقاً لمذهبه في تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات إلى المعقولات ، فإذا كان العقل عند ابن رشد : ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هي غير هيولى، فإنه قد تقرر أن للموجودات وجودين : وجوداً محسوساً ووجوداً معقولاً ، وأن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول ، هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع (١٢٩) . وجميع المدركات عنده وعند غيره من قدماء الفلاسفة على حد إشارته في " التهافت " ، صنفان : صنفٌ مدرك بالحواس ، وهى أجسام قائمة بذاتها مشار إليها ، وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام . وصنفٌ مدرك بالعقل ، وهى ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها ، أى الجواهر والأعراض . (١٣٠) . ويلزم عن النقلة من المحسوس إلى المعقول عند ابن رشد صعود من الجزئى إلى الكلى : " فمتى وضعنا أن وجود الكلى في الذهن ، فإن

المعنى الذي كان به الكلى كلياً ، قد تبين في كتاب " النفس " أنه جوهر مفارق وواحد بعينه ، أعني معقول المعقولات " (١٣١) .

فـــليس العلم علماً للمعنى الكلى ، ولكنه علم للجزئيات بنحـــو كلى يفعلـــه " الذهـــن " فى الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد (١٣٢) . فإذا سألنا عن الكيفية التى تحصل بـــها المعقولات ، فـــنحن مضـــطرون فى حصولها لنا ، إلى أن نحس أولاً ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخـــذ الكلى والحصول عليـــه ، ولهـــذا كان من فاتتـــه حاسة ما من الحواس، فاتـــه معقولهـــا (١٣٣) . ومتى عدمنا حـــس شئ من الأشيـــاء عدمنا تباعاً معقولة (١٣٤) .

فـــلما كان ابن رشد يقول بتطور طبيعى للمعرفة ويصعد بناءً على هذا الـــتطور الـــتدريجى مـــن المحسوس إلى المعقول ، فإنه يختار من طرق الإتصال ، الطـــريق الصـــاعد ، إذا نحـــن فهمنا أن للاتصال طريقين : طريقاً صاعداً يبدأ بالمحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصـــور الخيالية ، ثم الصـــور المعقولة ، وعـــندما يحصل في العقـــل هـــذه المعقـــولات ، يتصل العقل الهيولانى بالصور المعقولـــة التى هى فعل محض (١٣٥) . وهـــذا هو الطريق النظرى وهو ميسور لكـــل إنســـان . وطريقاً آخر يعتمد على القول بأنـــه موهبة إلهية لا تتيسر إلا للســـعداء وهو الطريـــق الهابط النازل الـــذى يفترض وجـــود هـــذه الصور المعقولة وأنـــها تتصل بنا فنكتسبها ، وهـــذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان، ولا تتـــاح إلا لأصناف السعداء فقط (١٣٦) .

فلما كان ابن رشد يؤثر الطريق الصاعد للاتصال ، فإنه من جانب آخر ينكر الطريق الهابط ، بل وينقده أشد النقد ، لأنه لا ينزع منزعاً حسياً أو عقلياً ، ولا يتدرج بقانون المعرفة من محسوس إلى معقول ، ولا يرتقى مرتقى صاحب العلم الطبيعى الذى ينظر فى المعقولات التى ليست موجودة ، وهو الصور المفارقة ، فيعقل فى ذلك الوقت - الذى يرتقى فيه وينظر - معقولات غير فاسدة أصلاً . إذ كان ما يعقل من هذه ليس يستند إلى موضوعات ولا لها موضوعات (١٣٧) . ولما كان الطريق الهابط لا يرتقى مثل هذا المرتقى التدريجي ، فإنه يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق ، وهو التفسير الذى لا يمكن القول به فى مجال العلم (١٣٨) .

يقول رينان : " أعلن ابن رشد بكل قوة أنه لا مجال للاتصال إلا بالعلم ، وعنده أن النقطة العليا للنمو البشرى ليست إلا النقطة التى تصل عندها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها ، والوصول إلى الله يكون عندما يزيل الإنسان حجاب الأشياء ، وذلك عن طريق التأمل بحيث يجد نفسه مواجهاً للحق الأعلى . وزهد الصوفية يعد باطلاً ولا طائل من ورائه " (١٣٩) .

زهد الصوفية باطل ، ولا طائل من ورائه .. !!

والتأمل وحده هو الذى يجعل الإنسان فى مواجهة الحق الأعلى .. !!

كيف .. ؟ !

كيف يؤدى التأمل إلى أن يجعل الإنسان مواجهاً للحق الأعلى ، بغير أن تكون هناك وصلة روحية تتغلب فيها أنفاث الحق على ظلمات الهيولى . إذا سألت الصوفية ، قالوا لك : هذا طريقنا " عملياً " وبه وصلنا . وإذا سألت ابن

رشد قال لك : بَيّنَ أن الصوفية " يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شـيء يـلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، فطرقهم في النظر ليسـت طرقاً نظرية مركبة من مقدمات ونتائج (١٤٠) . فهم عند ابن رشد لم يصلوا إلى هذه الحال في الاتصال، حتى ولو كانوا يرومونـها ، إذ الشرط فيها معـرفة العـلوم الـنظرية ، لكـي يحصل للإنسان الكمالات الطبيعية والإلهية معاً (١٤١) . فهل وصل ابن رشد إلى هذه الحال بالتأمل ؟ ولِـمَ لـمْ يقدم لنا منهاجاً للوصول إليه ؟ وماذا شاهد - إن كان وصل - فى هذا الحال وماذا رأى فيه ؟ وكيف جاز له - وهو الأهم - أن يصف " مجهود العقل النظرى " الذى هـو يتسع لكل إنسان ، ثم يقول عن " قوته " " إنـها " " قوة إلهية جداً " .. كيف ؟!

كيف تكون قوة إلهية جداً ، وفى نفس الوقت لا تتفق مع الموهبة الإلهية الـتى تتـنـزل صـور المعقولات لنتصل نحن بـها إكتساباً ؟! وأيهما أحرى بالعناية ، أصحاب الموهبة الإلهية والكمال الإلهى ، أم أصحاب " القوة النظرية " التى هى " إلهية جداً " على ما وصف ، والتى هى كذلك توجد فى بعض الناس ، لا فى كلهم ، ويختص بـها آخرون وتسقط عن بعضهم .. ؟!

أرنى .. كيـف يتفق هذا مع القول الصريح بأن الطريق الصاعد إنما هو طـريق ميسور لكل إنسان .. أنا لا أفهم هذه المعضلة ..!! وإنـما نفهمها إذا تغـير معنا وجه الوصف لهذه القوة .. ولا نحسب أن ابن رشد كان يعنى شيئاً آخـر بوصفه للقوة النظرية بأنـها " إلهية جداً " .. فعلى أى معنى للفهم تحمل كـلمة " الإلهيـة جداً " فى وصف القوة النظرية ؟ وإذا كانت هذه القوة إلهية

جـــداً .. أيجـــوز للذى وهبها لإنسان أن يسلبها عن إنسان آخر ، ثم نقول بعد ذلك أن طريقها هو طريق ميسور لكل إنسان ؟! اللهم إلا إذا كانت هذه القوة الإلهية جداً ، تعنى " وعى العقل بذاته " (١٤٢) . لا عن طريق التأمل فحسب ، بل عن طريق التسليم والانتظار ، إنتظار المدد الخارجى أو "فيض العقل الفعال" - كما يسميه " مونك " - حين يجرد المعقولات من المادة الظلمانية وعياً ممدوداً بعون خارج عنه لا داخل فيه ، ذلك الوعى " " الترسند نتالى المثالى " - على ما وصف كانط - الذى لا علاقة له بأى مصدر من مصادر المعرفة التجريبية . أو ذلك " الوعى " الذى يعنيه الصوفية بوعى العقل بذاته عندما يحيل إلى ما فوقه ، ما يعجز عنه ، وفى هذه " الإحالة " يكمن جوهر الاتصال .

وفى تجربة الغزالى الروحية خير شاهد على هذا الكلام ، ألم يحدثنا الغزالى أنـــه لما أحس بعجزه ، وسقط بالكلية إختياره ، ألتجاء إلى " الله " تعالى إلتجاء المضـــطر الذى لا حيلة له ، فأجابه الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلـــبه الإعـــراض عن الـــجاه ، والمال ، والأولاد ، والأصحاب ؟! فداوم على الخلوة والعزلة ، والرياضة والمجاهدة ، إشتغالاً بتزكية النفس وتـــهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى مقدار عشر سنين ، حتى انكشف له فى أثناء هذه الخـــلوات أمـــور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها (١٤٣) .. وهى الأمور التى يخـــتص بـــهـــا الصـــوفية فى حال اتصالهم بالحقيقة المطلقة ، وينكرها عليهم ابـــن رشد حين يقول : " وهذه الحال من " الاتحاد " هى التى ترومها الصوفية . وبـــين أنـــهم لم يصلوها قط ، إذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة العلوم الـــنظرية ، وإنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بـــهذا الإدراك .. ووجه شبهها

بـهـا مـا يعترى فيها من تعطيل الحواس وإبعاد سائر قوى النفس .. ولذلك كانت هذه الحال كأنـها كمال إلهى للإنسان ، فإن الكمال الطبيعى إنما هو أن يحصـل لـه فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان(١٤٤) . وعـنده - وكما سبق أن أشرنا - أن طريقة الصوفية ، وإن سلمنا وجودها ، فإنـها ليست عامة للناس بما هم ناس (١٤٥) .

ونحـن نسـأل ابن رشد مرة أخرى .. وهل كانت طريقة الفلاسفة فى الاتصـال، الطـريق الـنظرى الصاعد ، عامة للناس بما هم ناس ؟!. لو كانت الإجابة بنعم ، فكيف جاز لابن رشد أن يقول عنها : " يظهر من أمرها إنـها إلهية جداً وإنـها إنما توجد فى بعض الناس وهم المقصودون أولاً بالعناية فى هذا النوع " (١٤٦) . هل كان ابن رشد يحل فى موضع ، ويربط فى موضع ؟!

طـريقة الـنظر عـنده عامة للناس إذا تعرض لمسألة التوفيق بين الدين والفلسـفة ، لأن القـرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه عليها . وطـريقة النظر عنده خاصة بل هي " إلهية جداً " توجد في بعض الناس ، إذا هو انصرف بكليته إلى الفلسفة . وسنرى بعد قليل أن كتابه " فصل المقال فيما بين الحكمـة والشـريعة من الاتصال" ، ليس هو فصل مقال على الحقيقة ، بل هو فصـل اتصال فيما بين الحكمة والشريعة من مقال ، فإذا وجدناه يرفض طريقة الصوفية ، إذ لو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً كما قال في مناهج الأدلة (١٤٧) . فإننا نلاحظ إنه يرفضها من هذه الجهة ، جهة فصل الاتصال بين الدين والفلسفة .

ولا يترك ابن رشد هذه الحال التى ترومها الصوفية دون أن يصفها بقوله : " وإذا تؤمل كيف حال الإنسان فى هذا الاتصال، ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة ، وأنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلى وفاسد ، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المناسبة ، كالمتوسط بين النبات والحيوان ، والحيوان والإنسان ، ويكون هذا الوجود مبايناً للوجود الذى يخص الإنسان بما هو إنسان ، يوجد لسائر قوى النفس فى تلك الحال من الدهش والبهت ؛ وبالجملة من تعطيل الأفعال الطبيعية ما يوجد حتى يقال إنه قد عُرج بأرواحهم . وهى بالجملة موهبة إلـهية " (١٤٨) .

ويلوح أنه لا ينشد هذه الموهبة باعتبارها كمالاً إلهياً ، ولكنه ينشد الكمال الطبيعى والإلهى معاً لأن القوتين فيهما مقولة بإشتراك .. فإن القوة على الكمال الإلهى الأخير ليس فيه شئ من معنى القوة الهيولانية ، والفرق بين القوتين أن القوة الطبيعية إذا هى وجدت بالفعل ، فقد وجد ما لم يكن موجوداً بعد . وهذه القوة إذا وجدت بالفعل ، فإنما الاستكمال هناك فى الإضافة . وبهذه النسبة سمى العقل الفعال مستفاداً (١٤٩) .

وربما أشارت أوصافه للحال التى يكون فيها لسائر قوى النفس من الدهش والبهت وتعطيل الأفعال الطبيعية ، إلى " حال الفناء " الصوفى الذي تتعدد فيه أسرار العارفين وغرائب أفعالهم . وربما كان " ابن سينا " أقدر منه على وصف غرائب أحوال العارفين حين يذكر في كتابه "الإشارات والتنبيهات" " قوله : " ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار ، تكاد تأتى بقلب " العادة " فتبادر إلى التكذيب . مثل ما يقال : إن عارفاً استسقى للناس فسقوا أو استشفى

لهم فشفوا أو دعا عليهم فخسف بـــهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر . أو دعا لهم ، فصرف عنهم الوباء والسيل والطوفان . أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عـــنهم طائر . أو مثل ذلك ، فلا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تعجـــل ، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة (١٥٠) . ولا يبعد أن يكون ابـــن رشد ممن لا ينكر هذا ، على الرغم من إيمانه العميق بالعلاقة الضرورية بين الأســباب والمســببات ، وإلتزامه الصارم بمنطق العقل وقوانين الوجود ، ولكن كيـــف تـــبرر قوله بنص كهذا : " وكذلك يمكن أن تكون هناك أشياء مجهولة الأسباب ، بالإضافة إلينا ، هي موجودة في ذات العقل الفعال . وبـــهذه الجهة أمكن إعطاء أسباب الرؤيا ، وغير ذلك من الإنذارات الآتية ، وإنما كان القصور لنا لمكان الهيولى " (١٥١) ، يمكن الاستخلاص منه بأننا قاصرون محجوبون عن الأشـــياء الموجودة فى ذات العقل الفعال ، لا لشيء إلا لكثافة الهيولى التى فينا ، ورتِّبْ على ذلك ما تشاء ..!!

وكذلك .. كان ابن سينا أقدر من ابن رشد على تصور " حال الاتصال " أو حـــال الإطلاع على الغيب (١٥٢) . سواء كان ذلك فى حال النوم أو فى حـــال اليقظة ، فهو يقول : " إن الشواغل الحسية إذا قلّت ، فإنه يمكن أن تجد الـــنفس فُرَصاً للاتصال بالعالم القدسى ، وهذه الفرص تتمثل فى فلتات النفس ، بحيث إن النفس ينتقش عليها نقش من الغيب ، وهذا يحدث فى حالة النوم نظراً لأنـــه يشغل الحس ، أو فى حالة المرض ، نظراً لأن المرض يشغل الحس ويضعف الـــتخيل . وإذا ضعف التخيل هدأ وسكن ، بحيث تنصرف النفس عنه وتتصل بعالم القدس " (١٥٢) . فابن سينا لا ينكر كشوفات العارفين بل يرتد بالاطلاع

على الغيب إلى ما يحدث فى النوم ، فإذا كان الإنسان يطلع على الغيب فى حالة النوم ، فإطلاعه عليه فى غير تلك الحالة أولى، فلا مانع منه ، إلا أن يكون المانع ناتجاً من فساد فى المزاج ، وقصور فى التخييل والتذكر ، فإذا زالت الموانع التى تتمثل فى الإشتغال بالحواس ، وارتفعت فى حال النوم ، فليس ببعيد أن يحدث الكشف والاتصال فى حال اليقظة ، كما يحدث مع زوال الموانع فى حال النوم (١٥٤) . وإلى ذلك ذهب الغزالى ووسع فيما ذهب أيما توسيع (١٥٥) .

إنما الأمر عند ابن رشد في حال الاتصال جدُ مختلف ، فهو لا يكتفى بنقد الطريق الصوفى في الاتصال، بل ينقده وينقد معه كل ما من شأنه أن يراه ميالاً من الفلاسفة إلى هذا النوع من الاتصال كما فعل مع ابن سينا ومن قبله الفارابى ، وكما هو فعل مع ابن باجه (١٥٦) . ونحن نأمل أن يمضى الفيلسوف العقلانى في هذا الطريق الصاعد إلى منتهاه ، بلا تردد وبلا توقف ، وبلا غموض أو تذبذب ، حتى يتم له الاتصال : فهل فعلاً تم الاتصال بالطريق الصاعد الذي يختاره ابن رشد ويؤثره ويفضله على غيره من طرق ، هل فعلاً تم الاتصال بالطريق الصاعد من غير حاجة إلى الطريق الهابط ؟! .. هذا ما نأمله ، ولكن ما نأمله شئ ، وما يظهر بعد فحص الأمر شئ أخر ..!!

صحيح أن ابن رشد كان يعول التعويل كله على العلم ، ففيه نشدان الكمال الذى أختص به الإنسان فإذا حيل بين الإنسان وبين العلم الذى هو طريق إلى حصول الكمال ، حيل فى الوقت نفسه بينه وبين الاتصال والسعادة ، ووقعت عليه ألوان النقائص والمظالم ، إذ " لما كان الإنسان هو الذى حُفى به

الكمـــال ، كـــان هـــو أشـــرف الموجودات .. فهو الرباط والنظام الذى بين الموجـــودات المحسوســـة الناقصة ، أعنى التى تشوب فعلها أبداً " القوة " وبين الموجـــودات الشـــريفة التى لا تشوب فعلها قوة أصلاً ، وهى العقول المفارقة . ووجـــب أن يكون كل ما فى هذه العالم ، إنما هو من أجل الإنسان وخادم له . إذ كان الكمال الأول الذي بالقوة في الهيولى الأول إنما ظهر فيه ، فما أظلم من يحـــول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول هذا الكمال ، إذ لا يشـــك أن الفاعل لذلك أيضـــاً ، يضـــاد الخالق سبحانه ويخالفـــه فيما قصده من وجود هذا الكمـــال " (١٥٧) .

فالإنسان على ما تقدم ، هو الرباط والنظام الذى يقع بين ما هو ناقص ومحسوس تشوبه القوة على الدوام ، وبين ما هو شريف الوجود لا تشوب فعله قوة أصلاً ، بل هو عقل بالفعل ، وصورة محضة ، ومعقول أزلى مفارق ، وعليه فالإنســـان أشرف الموجودات وأولاها بنشدان الكمال ، وأحقها بالسعادة ، لا لشـــىء إلا لقرابة النسبة بينه وبين ما هو شريف الوجود . فلابد إذن أن يكون أجدرها بالاتصال..

فكيف يتم الاتصال..؟!

عند ابن رشد أنه من الممكن أن يدرك العقل الإنسانى الذي هو أشرف الموجــودات ، يدرك ذلك الوجود المفارق ، والمعقول الأزلى والصورة المحضة ، ويتصل به أتم اتصال ، فبين العقل المفارق والعقل الإنسانى اتصال يشبه الاتصال بين الصورة وموضوعها ، ولكن العقل الإنسانى أو العقل بالملكة هو الذي يتجه إلى العقــل المفــارق ويــتعقله فيتحقق الاتصال به ، لأنه لو كان العقل العام (المفارق) ، هو الذي يدرك العقل الإنسانى لتحدد في ذاته أعراض ، والتحدد في ذاتــه محــال مــا دام هو جوهر أزلى . وعندما يصعد العقل الإنسانى إلى العقل المفــارق العام ويعقله ، تتلاشى من حوله عناصر الفناء التى عُلقت به في البدن ، إذ أن القوى يمحو الضعيف " (١٥٨) .

ولقد ذكرنا فى مطلع هذا المحور أن ابن رشد يحاول التوفيق بين ما يبدو متعارضــاً فى أقــوال أرســطو وشروح الإسكندر الأفروديسى من جهة وبين تأويلات ثامسطيوس ، فيأخذ بتقسيم الاسكندر للعقل ويقرن تعبيراته عن العقل الفعال بعبارات الاتصال والإتحاد مما يوحى بأن ابن رشد يتفق مع الفارابى وابن ســينا فى نظريتهما فى العقول العشرة وما يلزم عنها من إتجاه إشراقى (١٥٩). ومــن المعروف أن مسألة العقول العشرة هى من كلام الاسكندر ، والاسكندر تلميذ أفلوطين ، وليست من كلام أرسطو (١٦٠) . ويبدو أن أول إختلاف بين ابــن رشد والاسكندر هو أن العقل الهيولانى ليس بمجرد إستعداد لتلقى الأفكار وإنمــا من حيث هو استعداد ، لابد أن يوجد فى موضوع ، والموضوع هنا ليس الجسم وإنما هو نفس (١٦١) . ونص ابن رشد هو قوله : " لما كان الاستعداد

مما لا يفارق ، لزم أن يوجد فى موضوع . وليس يمكن أن يكون هذا الموضوع جسماً ، حسب ما تبين من أن هذه المعقولات ليست هيولانية ، بالوجه الذى به الصور الجسمانية هيولانية . ولا يمكن أن يكون عقلاً أيضاً ، إذ كان ما هو بالقوة شيئاً ما ، فليس فيه شئ ما بالفعل مما هو قَوِى عليه ، وإذا كان ذلك كذلك ، فالموضوع لهذا الاستعداد ضرورة هو نفس " (١٦٢) . وهنا يتفق مع ثامسطيوس فى حين أنه يختلف مع الاسكندر كما تقدم . ويظهر بعد التعقُّب ، أنه لا اختلاف مع الاسكندر ولا إتفاق مع ثامسطيوس ، ولكن المسألة مسألة توفيق ، ليس إلا ، ويبدو مثل هذا التوفيق بصورة مجلوة فى ذلك النص الذى ننقله على طوله ، لأنه يوضح " الاتصال" من جهة ، ومدى النزعة التوفيقية عند ابن رشد من جهة أخرى .

يقول : " .. ليس اتصالنا بالعقل الفعال شيئاً غير أن ندرك بالفعل شيئاً مجرداً بالكلية مثل ما ندركه بالحس .. فالذى للعقل الهيولانى ، وبما هو عقل ، هو أن يعقل ما هو فى نفسه عقل بالفعل ، وما يتفق له أولاً من أن يعقل شيئاً ليس هو نفسه عقلاً بالفعل ، وهو العقل الذى بالملكة هو بالعرض " (١٦٣) .

وتبدو النزعة التوفيقية حين يذكر هذا القول : " ومن هذا - أى مما تقدم ذكره - يلوح لك صحة ما قاله ثامسطيوس برهاناً على أن العقل الهيولانى يعقل المفارقة ، وذلك أنه قال : إن العقل الهيولانى إذا كان يعقل ما ليس في نفسه عقلاً ، فأحرى أن يعقل ما هو في نفسه عقل . وكذلك أيضاً صحة ما قاله الاسكندر في ذلك حين شبه هذه القوة التي في العقل الهيولانى بقوة الشيء الذي توجد في الطفل ، فإنه قال : فكما أن هذه القوة تصير بآخرة في طفل إلى

المشـى ، كذلك هـذه الـقـوة الـتى فـى العقـل تصـير بآخرة إلى أن تعقل المفارق " (١٦٤) .

ولنـنظر نحـن أولاً فى هـذه الـنـزعـة التوفيقية .. مـا مفادها ؟ ثم نعقـبهـا بتحليل النص . لنأتى على ما فيـه مما يريـده ابن رشد أو قريب مما يريده لو تيسـر لنا فهم ما يريد .. !

فإن الذي يلوح من أمر هذا التوفيق ،أن الاسكندر حين شبه هذه القوة التي في العقل الهيولانى بقوة الشيء حين توجد في طفل ، كان تشبيهه هذا منصباً عـلـى " موضـوع " يتعلق بالنفـس لا بالجسم . لا كما ظـن الدكتور "محمود زيدان" فرد هذا إلى إختلاف ملحوظ بين الاسكندر وابن رشد (١٦٥). فكما أن فى الجسم قوة تنتهى بالطفل إلى المشى ، كذلك فى العقل قوة تنتهى به إلى أن يعقل المفارق . فالمقصود فى الحالتين من حيث الاستعداد هو قوة نفس لا قوة جسم . من أجل ذلك قال ابن رشد : وهذا المعنى من وجود هذه القوة هو الـذى ظـن به المتقدمون - ويقصد الإسكندر - أنه موجود للإنسان من أول الأمر فى وقت الولادة . ولذلك قالوا غمرتـها الرطوبة " (١٦٦) .

فليست المسألة إذن مسألة إختلاف بين الأسكندر وابن رشد ، ولكنها مسألة توفيق فيما يبدو متعارضاً بين الإسكندر وثامسطيوس ، توفيق يستخلص منه ابن رشد رأيه الذى يراه فى أرسطو ، وفى المسائل التى يتعرض لها كأن يقول عن العقل المستفاد ، : " ويرى الإسكندر أن الذى يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفاعل من جهة ما يوجد له الاتصال بنا "(١٦٧) ؛ فلم يشف غُلّته ما

قالـــه أرسطو ولا الإسكندر ، فقال : ونحن ننظر فى هذا الاتصال هل هو ممكن للإنسان أم لا .؟!

هـــذا مـــا يلوح من أمر النـــزعة التوفيقية . أما ما يلوح من أمر تحليل الـــنص ، فنحســـب أنـــه يدور على كيفية اتصال العقل الهيولانى بمعقول من المعقـــولات على نحو كلى كما هو الحال في المثلث ، إدراكنا له بالصورة إدراك قـــوة لا إدراك فعل ، فنحن لا نعلم من المثلث ذى الزوايا المساوية لقائمتين إلا قوتـــه من حيث هو موجود بالقوة ، ومن حيث هو مثلث بما هو مثلث لا مثلثاً معيناً بالفعل فى عالم المحسوس ؛ فلننتقل قياساً على ذلك ، إلى اتصالنـــا بالعقل الفعال .. فماذا نحن مدركون منه ؟!

نحن إن إدراكنا منه شيئاً ، فلا ندرك بالفعل شيئاً مجرداً إلا ذلك الشيء المجرد بالكلية مثل ما ندرك الأشياء بالحس على الإمتزاج الذى يختلف من حيث الســـرعة والبطء بالصورة المجردة كما سيأتى .. فمهمة العقل الهيولانى بالذات، أى مـــن حيـــث وجوده الفعلى ، هى أن يعقل شيئاً موجوداً فى نفسه ، يعقله بالفعل .. وهذا الشيء هو العقل ، فإذا عقلنا معقول العقل منا بالفعل ، وانتهت هـــذه المهمة ، كان هذا العقل الذى عقلناه بالفعل هو المسمى بالعقل المستفاد ، لأننا نستفيده ، وهو التمام والكمال .. نظل نترقى معـــه ، فنترقى ، فنترقـــى حـــتى نصـــل إلى الكمال الفعلى الذى لا تشوبـــه قوة أصلاً .. وهـــذا منتهى الاتصال. وإليك نص ابن رشد (١٦٨) .

قـــال : " وهكـــذا العقل الذي بالفعل ، الذي يدركه الإنسان بآخرة ، وهـــو الذى يسمى المستفاد وهو التمام والكمال ، والفعل الذى كان الهيولانى

الأول قــوة عــليه . ولذلك كلما حدثت فيها صورة حدث فيها كمال وقوة وإمكــان على صورة أخرى ، حتى ترقى من كمال إلى كمال ، ومن صورة إلى صــورة ، أشــرف وأقرب إلى الفعل ، حتى انتهت إلى مثل هذا الكمال والفعل الذى لا تشوبه قوة أصلاً " .

وبــهذا يكون للعقل الفعال على العقل الإنسانى أثران : أثرٌ على العقل الهيــولانى حين يصيره بالفعل ثم بالملكة . والأثر الأخر " يجذبه " إليه حين يتجه نحــوه ليعقله فيتحقق اتصاله به ، ولكن هذه الجاذبية تحصل للعقل الإنسانى حين يشــتاق إلى العقل الأعلى فينجذب إليه بقوته ، فالعقل الفعال إذا نظرنا إليه من حيث أنه يحرك العقل الهيولانى ويسيره من القوة إلى الفعل ، سمى بالعقل العام ، وإذا نظــرنا إليــه من حيث إنبثاق الفيض عنه إلى العقل بالملكة ، واتصال هذا الأخير به دُعّى بالعقل المستفاد " (١٦٩) .

ومعنى ذلك هو ، أن ترتفع النفس بقوتــها فى حال الاتصال عن ظلمة الطــبيعة بقدر ما يكون لها من الإستعداد وتنجذب نحو العالم الأعلى على حد تعبير الشيخ محمد عبده (١٧٠) . فتشرق فيها المعلومات بمحاذاتــها لمطلع ذلك النور الأجلى (١٧١) . ولما كانت درجة الكمال عند ابن رشد هى " الإتصال بالعقل العام أو العقل الفعال المفارق "فقد أوجب لها شروطاً ليست متساويــة لدى جميــع البشر ، وإنما هــى تتعلق بثلاثة شروط (١٧٢) .

<u>**الشرط الأول**</u> : القوة الطبيعية فى العقل الهيولانى أو فى الإستعداد ، وهذه الأخيرة هى بدورها تتعلق بالقوة المخيلة فى الإنسان .

الشـــرط الـــثانى : كمال " العقل بالفعل " ، وهذا الكمال يتوقف على مجهود نظـــرى عظـــيم يتعـــلق بأحكام خاصة وإدراك للمعانى الجزئية بواسطة الحواس وحـــركة النفس فى المعقولات الأولى والبحث والدرس وما ينحو هذا النحو من محصلات الإستعداد لقبول المعقولات فى الموضوعات التى كان الإستعداد فيها .. وفى هـــذا تصريح من ابن رشد بأن الإنسان لا يرقى إلى الاتصال إلا عن طريق العلم ، ولا يصل إلى هذه المرتبة إلا القليلون .

الشرط الثالث والأخير: إمتزاج يختلف سرعة وبطئاً بالصورة التى من شأنـــها أن تصَّـــير ما بالقوة بالفعل . ونظراً لغموض هذه العبارة الأخيرة عند ابن رشد فقد فـــرض " مونـــك " (١٧٣) . أنه يقصد بـــها " المعونة الآتية من فيض العقل العـــام ". فـــإذا كـــان الاتصال في جملته يفيض به العقل الفعال على النفس ما اســـتعدت له من المعقولات ، وكان لهذا الإستعداد علته ، وعلته قوة بعيدة هي العقـــل الهيـــولانى ، و قوة كاسبة هي العقل بالملكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقـــبل بالنفس جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بـــالفعل .. فـــإذا كـــانت مسألة الاتصال لا تتم إلا بـــهذا الشروط ، وكان الاتصال من العقل الإنسانى ، وإلى العقل الفعال يحتاج إلى " معونة " فنحن نضع تحت كلمة " معونة " خطوطاً حمراء .!!

فظاهر مما تقدم ، أن خللاً وترددا ، وأن تذبذباً واضحاً فى سياق الطريق الصـــاعد الـــذى فضله ابن رشد على الطريق الهابط ، وأن هذا الخلل والتردد ، وذلـــك التذبذب الواضح ، ليجعلنا نتساءل ، هل فعلاً تم الاتصال بالصعود إلى منـــتهاه كمـــا كان ابن رشد يرى ويريد ؟!.. أم أن إنقطاع الصعود عن غايته

وعـند درجـة معينة لم يظفر بـها العقل الإنسانى ، معناه توقف العقل ، بل وتردده ، طالباً المعونة رغم تحقق ووجوب وسريان الشرطين ، الأول ، والثانى ، واستيفائهما لأغراضهما حسبما اشترط ابن رشد لوجوب الاتصال ؟!

لا ريـب عندنا أن هذا التوقف طلباً " للمعونة " يعنى أول ما يعنى ، أن تداخـلاً ملحوظاً بين الطريقين ، مما يشىء بأن الطريق الصاعد وحده لا يقتدر على بلوغ غايته فيطلب المعونة ، وليست هذه المعونة المطلوبة سوى مدد العقل الفياض المفارق للعقول الإنسانية الجزئية ، وهو ما عناه الغزالى بـ " الإحالة " إذ إن تلمس خصائص هذا الطريق ومقوماته يجعل الصعود وحده لا يتم إلا بالمعونة مـن قِبَل فيض العقل الفعال العام المفارق ، وفى هذا جور ملحوظ على أشراط وخصائص الطريق الهابط ومقوماته ، هذا الطريق الذي كان مدعاة من ابن رشد للنقد والرفض والتفنيد . فنحن مع تقديرنا الذي نرتفع به ما ارتفعت فينا العقول لـهذا الطـريق الصاعد ، لا نستطيع أن نمضى مع ابن رشد في شرطه الثالث الـذي ينقض مفهوم الاتصال بالطريق الصاعد وحده ، ويحكم بعدم قدرة العقل الإنسانى على بلوغ الاتصال ما لم تتم المعونة ويجئ المدد من قبيل العقل الفعال ، في الوقـت الـذي لا يمكنـنا فيـه أن نفصـل بـين هـذه " المعونة " التى أشـار إليهـا " مونـك " وبـين "فكرة الإحالة " التى أشار إليها الغزالى في المقصد الأسنى (١٧٤).

فإن الغزالى حين كان يتحدث عن " الوصول " ويؤول أقوال الحلاج فى ذلـك ، ويقول ويعيد القول مستطرداً عن بداية الوصول ونـهايته ، يقول في نـهاية الوصول : " فإن قلت ، كلمات الصوفية تنبئ عن مشاهدات انفتحت

لهم فى طور الولاية ، والعقل يقصر عن درك الولاية وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقـــل . فاعــلــم إنـــه لا يجـوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل بإســـتحالته . نعـــم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر عنه ، بمعنى إنـــه لا يدركـــه بمجرد العقل . " (١٧٥) .

على سبيل المثال ، يجوز أن يكاشف الولى بأن فلاناً سيموت غداً ، ولا يـــدرك ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه . ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غداً سيخلق مثل نفسه ، وأبعد من ذلك أن يقول إن الله سيجعلنى مثل نفسه ، وأبعد منه أن يقول إن الله سيصيرنى نفسه ، أى أصير أنا هو ، لأن معناه إنى حادث ، والله يجعــلنى قديمــاً ، ولســـت خالق السموات والأرض ، والله يجعلنى خالق الســـموات والأرض ، وهذا معنى قول " الحلاج " وغيره ، نظرتُ فإذا أنا هو ، فهـــذه الأقوال إذا لم تؤول وحُملت على ظاهرها ، كان تصديقها بالإضافة إلى إنه محال ، إنخلاعاً عن غريزة العقل .. فماذا إذن فى طاقة العقل ؟!

قـــال الغـــزالى : كل ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه ، ثم قال ، ومن لا يفـــرق بين ما أحاله العقل وبين مالا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب ، فليترك وجهله (١٧٦) .

فـــالعقل عنده لا يصطدم مع الكشف فى شئ ، ففرق ، وفرق كبير بين مـــا يعجـــز العقل عن إدراكه وبين ما يدرك وجه إستحالته ، فيحيله (١٧٧) . يحيلـــه إلى ماذا ؟.. إلى مرتبة البصيرة ، ومرتبة البصيرة هذه هي المقصود بـــها " عين اليقين ونور الإيمان " (١٧٨) . لأنـــها فوق طور العقل ، والفارق عظيم بـــين ما هو ضد العقل وما هو فوقه وفوق ما يدرك بالعقول المحدودة ، فما هو

ضد العقل يلغيه ويعطله ويمنعه أن يفكر فيه وفى سواه . وما هو فوق العقل يطلق له المدى إلى غاية ما يصل إليه ثم يقف حيث ينبغى له الوقوف ، ثم ماذا ؟ يحيل مـــع التفكر والتدبر لا مع انقطاع التفكير والتدبـــير إذا كان من العقل أن يفهم مـــا يدركه وما ليس يدركه إلا بالإيمان .. وحيثما بلغ الإنسان هذا المبلغ فقد أنـــتهى بـــالعقل والإيمان على وفاق (١٧٩) . وها هنا تنـــزاح كثافة الحجب الفاصـــلة بين العقل والذوق فى مسألة الاتصال ، وها هنا أيضاً نخلص إلى نتيجة الفـــرض الذى فرضناه حين قلنا فى " الاتصال .. كموضوع " ، نحن إذا فصلنا كعادتـــنا فى مـــثل هذه الموضوعات ، فصلاً تعسفياً بين العقل والقلب ، أو بين الاتصال كفكرة ، والاتصال كحالة ، فلا حاجة بنا إلى اتصال يثير إشكالاً من إشكالات المنهج الصوفى ، أو يثير إشكالاً من إشكالات المنهج العقلى . أما إذا أعتـــبرنا أن العقـــل لا يعطل حقائق الكشف بل يحيلها إن لم يستطع تفسيرها ، فذلك جانب أحرى بالدراسة وأجدر بالإهتمام . نعم ..!! إنما يقع الخلاف بين العقل والقلب ، أو بين الذوق والبرهان ، من أعراض العلل والأمـــراض الروحية الـــتى تعترى النفوس ، وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطنى ممثلاً فى الوجدان والقلب هى من مبادئ البرهان العقلى ، كأن يتبدى لك وجـــدانك أنك موجود ، ووجدانك لسرورك وحزنك ، وغضبك ، ولـــذتك وألمك ونحو ذلك (١٨٠) .

وفخر الدين الرازى ، يثبت أن التفكير والتأمل في مخلوقات الله وعجائب مصنوعاته ، لا ينبغى أن يظل مطلب الإنسان إلى ما لا نـــهاية - كما هو الحال عند ابن رشد (١٨١) - في سيره إلى الله طلباً لكمال المعرفة ، ولكن الإنسان إذا

ما هو أيقن بعقله ووقف على عجائب صنع الله ، صار لزاماً عليه ألا يديم التأمل شوطاً أكثر مما هو عليه ، بل يتوجه بكليته بعد هذا الإيقان إلى التعرف على الله بدلاً من التعرف عليه بالدلائل ، يعني ذلك أن تنغمس في جوفه مشاهدات التأمل الخارجي ، فتهز فيه الأعماق هزاً لا يدع فيه ذرة من كيانه إلا ويحركه إلى العرفان ، ويوجب عليه أن لا يرى في الوجود غير ما كان رآه في الباطن وخفايا الوجدان ..حينئذ ينضاف القلب أو البصيرة إلى العقل ليكتمل عرفانه بالله،إذ العارف بعد صيرورته عارفاً-فيما يقول الرازى(١٨٢)- لابد له من تقليل الإلتفات إلى الدلائل ليكمل له الاستغراق فى معرفة المدلول. وهذه المعرفة هى التي يختص بها الكاملون من الأولياء ممن عرفوا الله المعرفة التامة ، فأحبوه فلما كان هذا شأنهم فقد تولاهم الله وأفاض عليهم من فيض أنواره ، فكملت معرفتهم بالله لا بأنفسهم (١٨٣) ؛ على ما قال النورى : عرفنا الله تعالى بالله . أما العقل فهو من العجز بحيث لا يدل إلا على عاجز مثله (١٨٤) .

أفبعد هذا ، يتعارض فى " ميتافيزيقا الاتصال " طريق العقل مع طريق التصفية ؟ أم الصحيح أن يكون هناك تكامل بينهما لا تعارض ؟!

صحيح أن الصوفية لا يعوّلون على الاتصال بالله تعويل الفلاسفة عليه ، والعقل في نظرهم عاجز كما تقدم ، فينبغى له التسليم عند النقطة التي يقر فيها بعجزه ، وإلا فما أسفرت تطلعاته إلا على ردة ونكوص . وهذه النقطة التي يقر فيها العقل بعجزه ، وبحاجته إلى الله، هى التي انطمست فيها بصيرة " رينان " فقال عنها إنها النقطة العليا التي تصل عندها ملكات الإنسان إلى أقصى

قوتـــهـــا ، ونحـــن نسأل .. ماذا بعد ذلك ؟ ألا يمكنها أن تتوقف فتقر بالعجز وبالحاجـــة .. فتشـــعر حينذاك بالاتصال .. وإلا فلا معنى للاتصال بغير العجز وبغير الحاجة بعد وصول ملكات الإنسان إلى أقصى قوتـــها ؟!!

وصحيح أن الصوفية لا يحسنون اللغة التى ينطق بـــها " العقل " إحسان الفلاســفة لـــهـــا ، لأن منهجهم الذوقى يوجب عليهم أن يتذوقوا لغته ، وأن يفهمـــوا اللغة التى ينطق بـــها منهج الوجدان ويحسنوها ويتذرعوا بـــها ، حين يواجههـــم خصومهم بمثل ما واجههم به ابن رشد .. فهل أحسن ابن رشد فهم الـــلغة التى ينطق بـــها الذوق حين شرع فى نقد الصوفية ؟! فلا التعويل –كل الـــتعويل – على الاتصال بالله عند الصوفية ، كتعويل الفلاسفة عليه وإن كانت الغاية واحدة : نشدان الفناء فى الله ، والاتحاد به ، والوصول إليه مما يترتب عليه الكشف والمشاهدة فى الحالة الأولى ، ونشدان السعادة والكمال بالقوة النظرية ، الـــتى هى " إلهية جداً " – كما وصفها ابن رشد – فى الحالة الثانية ، مما يترتب عليه التداخل بين الطريقين فى نـــهاية المطاف ، بدليل حاجة العقل الإنسانى إلى " المعونـــة " من العقل الفعال ، فإن لم يكن العقل الأول " الإنسانى " موفقاً فى مطالـــبه وحاجاتـــه العلوية ، فلا تنتظر أن يمده العقل الفعال بمدد الإتصال ، : " وإذا أعرضت النفس عن هذا العقل الفعال ، والتفتت إلى جانب الحس أو إلى صـــورة أخـــرى غـــير الـــتى حصلت لـــها من محصلات الاستعـــداد لقبول المعقـــولات، انمحى المتمثل الذى كان أولاً ، كأن المرآة التى كان يحاذى بـــها جـــانب القدس ، قد أعرض بـــها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شئ آخر من الأمور القدسية " (١٨٥) .

فهــل تــنفع الإنســان فى هذه الحالة ملكاته ولو بلغ بــها إلى أقصى قوتــهــا بغــير توفيق وبغير كلاءة ؟! ولما كان الفلاسفة - وابن رشد أصرح الصــرحاء فيهــم - لا يقتدرون على الإتصال بمنهج الذوق ولا يطيقونه ، بل ويختــارون من طرق تؤدى إليه ،طريقهم الذي يفضلونه على غيره ، فقد كان حــرياً بـــهم أن يعلنوا عجزهم عن فهم موضوع الاتصال ، بالطريق الصاعد وحــده ، إن لم يكن عجزاً ، فلتكن استفادة من بحوث الصوفية ومقالاتــهم ، وهــذا واضح عند ابن باجه (١٨٦) ، حين قال : " فإن كان من وصل الرتبة ممكــناً فيه أن يعود فيهبط ، ولو كان ممكناً ذلك ، لكان ذلك تحركاً وتحركاً ، لكن ذلك غير ممكن فيه . ولذلك يقول بعض رؤساء المتصوفين " لو وصلوا ما رجعــوا " . وعنده أن الإرتقاء يكون من الصور الروحية فيشبه الصعود ، وهذا هو الطريق الصاعد . فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط (١٨٧) وذلك هو الطريق الهابط .

الطــريقان مــتداخلان فى نــهايــة المطاف ، والمعرفة العقلية لا تجرى بالطــريق الصــاعد وحدة ، لأنــها لو جرت بالطريق الصاعد وحده ، لكان الإنســان معطــلاً فى أشرف لطيفة مودعة فيه ، قلبه ، وروحه ، وخوافيه ، بل المعــرفة لو جرت فى الإنسان بالطريق الصاعد وحده ، لوجب أن نلقى بوحى النــبوة عرض الحوائط أجمعين ، لأن "هناك اتصالات أخرى بين عقل الإنسان والعقل العام كما يقول ابن رشد (١٨٨) . وهى الاتصالات التى تأتى من إدراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتى من المعرفة اللدنيَّة ووحى النبوة " .

ألم يئن للفلاسفة أن يكفوا عن إقناعنا بضرورة الصعود بالعقل إلى الوصول الذى (ما بعده) وصول ؟! بيد أن كلمة (ما بعده) هذه ليست في موضعها ، لأن الوصول لا ينتهى ، وأفضال الله على عباده ليست لها حد ولا غاية تنتهى إليها . والغاية من إختراع العقول ، هي صنع الذهن القاصر لا مسبح الروح الطليق – ولكن الملاحظ أن الفلاسفة هاموا وراء الطريق الصاعد : وراء العقل المقيد بمقولاته على حد تعبير الدكتور عفيفى رحمة الله عليه .

وفى النهاية ، ما أسفرت أنظارهم العقلية وبحوثهم الفلسفية الخالصة من نبض القلوب إلا على خلط وتعويم بين طريقين ، كانوا فرقوا بينهما منذ البداية وتسلسلت التفرقة حتى عرفنا منهم أن الطريقين مختلفان فى المنطلق ، وفى اتجاه السير إلى إبتلاغ الغاية ، فعلى أية وسيلة من وسائل الإدراك كانت هذه التفرقة منذ الوهلة الأولى ، ثم لَمِ لَمْ تنتهى إلى ما كان ينبغى لها أن تنتهى عنده ؟! يلزم عن الطريق الصاعد وحده إنكارٌ للمعتقدات الإسلامية فى الخلود والثواب والعقاب والنبوة والوحى ، وما شاكل ذلك من معتقدات طريقها الوحيد هو الطريق الهابط .

واغلب الظن أن ابن رشد – كفيلسوف مسلم – لا يقول بالطريق الصاعد وحده ، ولكنه يقرن الطريق الهابط مع الطريق الصاعد . وهذا معنى قولنا : " الطريقان يلتقيان فى نهاية المطاف " .. وإلا فكثير من محاولات ابن رشد في موضوع الاتصال، تخالف في جوهرها معتقدات الإسلام . لأن آراء أرسطو وشراحه في وحدة العقل تقضى تماماً على نظرية الأبدية الشخصية " Immortalite Personnetle " على حد تعبير ماسينيون – كما تهدم فكرة

الــثواب والعقاب في الآخرة : " لأن كل العواطف والأعمال الشخصية راجعة إلى العقل المنفعل ، وهو إستعداد الشخص لإنطباع التصورات في القوة الذاكرة والحافظــة - أمــا العقل الفعال الأبدى ، فما فيه شخصية ، لأنه جملة المبادئ العقلية الكلية فقط من حيث هى كلية .. " (١٨٩) .

إذا لم يكــن ابن رشد على هذا الاعتقاد ، من إلتقاء الطريقين عنده فى خاتمة المطاف ، وإذا لم يكن العقل عنده محتاجاً إلى " المعونة " من العقل الفعال (علــى تخريــج الاسكندر الأفروديسى للعقــل الفعال بإعتبــار هو الله) فلقد كــان حرياً به أن يفرق تفرقة حاسمة بين حقائق الدين وحقائق الفلسفة ، وأن يفصــل اتصالاً فيما بين الحكمة والشريعة من مقال ، وأن ينفى - من ثم - عنه شــبهة القــول بــ " فصل المقال " فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال؟!.. لأنــنا نلاحــظ أن رفضه للطريق الهابط ، ونقده لتصوف ، وتمسكه بالطريق الصاعد ، إنما جاء تعبيراً عن فصل الاتصال بين الحكمة والشريعة لا فصل المقال فيهما ، وهذا ما سنتناوله فى :

فصل الاتصال بين الدين والفلسفة : -

بغض النظر عما توصلنا إليه من أن الطريقين : طريق العقل وطريق الذوق والبصيرة ، ربما كانا يلتقيان فى خاتمة المطاف ، وبغض النظر عما كنا رأيناه من أن الطريق الصاعد وحده لا يكفى للوصول إلى السعادة التى ينشدها الفلاسفة والكمال الذى يتوخونه ، وإنما لابد من دخول الطريق الهابط معه دخول تكامل وإنقاذ لا دخول تعارض وانفصام . بغض النظر عن هذا وذاك ، فإن ابن رشد الرافض للطريق الهابط ، والكاتب لفصل المقال ومناهج الأدلة فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وابن رشد الناقد للتصوف والصوفية يحلو له أن يوفق بين الحكمة والشريعة ، ويفصل مقالاً فيما بينهما من الاتصال.. وياللعجب .!!

هو فصل " اتصال " لا فصل " مقال " .. أراد ابن رشد الفصل بين الحكمة والشريعة ، ولم يرد الاتصال بينهما ، لأن الحكمة التى هى تقابل الفلسفة شئ يختلف عن الشريعة التى هى تقابل الدين ، فما يطلبه الفيلسوف بعقله قد يتعارض مع الدين ، إذا نظرنا فوجدنا أن الدين بطبيعته التى خلقتها ذاته من حيث هو دين ، مقصد يسمو فوق مطلب الفلسفة.. صحيح أن غاية الفيلسوف هى " الحق " -كما يقول ابن رشد (١٩٠) . ولكن نستدرك ، أى حق هو الذى يطمح إلى بلوغه الفيلسوف : أهو ذلك الحق الذى يتبدى فى النتائج المستنبطة من المقدمات ، أم هو هذا الحق الذى يترأى له فى قياسه المستخدم ، مقدمات ونتائج ، بل وقضايا يرفعها ويخفضها إن شاءَ وفقاً لحق يراه صالحاً أن يحتذى ، وأن يتوخى فيه الصواب .. أى حق يراه الفيلسوف صاحب العقل الحر

الـــذى لا يتقيد بمقولات تحكمه غير مقولاته التى سنها من تلقائه ، هل هو الحق الذى نجده بقدر الوضوح موجوداً فى الدين ؟!.. لا .. ثم ألف لا ..!!

إن الديـــن تجربة حية تتلبس بصاحبها ، وهو وعى حثيث نحو الاتصال بالحقيقـــة الكبرى . والفلسفة أنساق عقلية ومبادئ مفروضة يجوز للباحث أن يقبل منها ما يرى قبوله . ويجوز له أن يرفض منها مالا يرى فيه جدارة القبول ، فبيـــنما الفلســـفة ، من حيث هي أنظمة فكرية وعقلية ، تـــهدف غايتها – فى أكمل ما تبلغه الغايات من الحق المزعوم الوصول إليه – إلى منهج ثمرته الوحيدة هـــى " شحذ الذهن فى ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى الـــبراهين " (١٩١) . منهج يرى الحقيقة منحصرة فى نظم المقاييس البرهانية فيردها إلى نظام ، أو يرد الشريعة إلى منهج هو فى نظرها أسمى المناهج ، ويراها مـــن بعيد ، إذ نجد الدين يعلو بالإنسان فوق النظريات الفلسفية ، ويلتمس فى أعمـــق أعماق التجربة الحية ، وهو حرى أن يكون تجربة عملية نافعة ، يسبقها " العـــلم " بكيفيـــة تطبيق هذه التجربة الحية والاستفادة منها ، فإن أردت أن تســـمى هذا العلم نظراً عقلياً ، فلا يسعك بحال أن تجرِّده عن العمل بمقتضى " العلم " لتتحقق أشراط التجربة الدينيـــة ، وفـــى هذه الحالـــة يكون الإختلاف بين ما هو "فلسفـــة " وما هو " دين " .

والفـــرق أوضح من أن يحتاج إلى دليل بين " عقائد العقول والأذهان " و" عقائد الوحى والتنـــزيل " : عقائد العقول والأذهان تقبل النقض كما تقبل الإبرام . وعقائد الوحى والتنـــزيل لا تقبل نقضاً ولا إبراماً ، لأنـــها مبرمة من ذاتـــها ، وليس في طاقة أحد أن ينقضها . ومن هنا تفترق الحقائق ولا تتوحد .

شـــريعتنا هذه الإلهية " حقيقة " ، وحقيقتها واحدة ، وطرق الوصول إليهـــا مختـــلفة ، أختار ابن رشد منها " الحقيقة البرهانية " وصولاً إلى الحقيقة الإلهية، لا كوسيلة من وسائل الوصول إلى الحقيقة الأم ، بل لأن الحقيقة البرهانية هي كذلك حقيقة أم . فإن النظرة التي ينظر إليها ابن رشد في موضوع التوفيق ، لهى النظرة التي خلص إليها " جيلسون " في صدد مقارنته بين موقف ابن رشد ، وموقـــف سيجردى برابنت " Siger De Brabant " وهو رئيس تلاميذ ابن رشد في الغـــرب اللاتيني (١٩٢) - في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة ، إذا أعتبرنا أنـــهما حقيقتين لا حقيقة واحدة ، وهما في الواقع ، وعلى هذا النحو حقيقتان. فابن رشد - في رأى "جيلسون" لم يتردد في " إتخاذ موقف أكثر صراحة بكثير من موقف "سيجر" ، كان يقول إن الحقيقة الخالصة والبسيطة هى التي أستطيع أن أصل إليها بالفلسفة وبالعقل . ومما لا شك فيه إن الدين يملك هو أيضاً درجة من درجات الحق ، ولكنها أقل مرتبة بوضوح وتابعة لحقيقة الحق ، فإذا ما وجد تعـــارض بـــين الفلســـفة والديـــن ، فإن النص هو الذى يجب أن يؤول بحيث نستخلص منه المعنى الذى توصلنا إليه بالعقل " (١٩٣) .

ومـــا يصـــرح بـــه جيلسون واضح فى قول ابن رشد " .. وإن كانت الشريعة نطقت به (أى نطقت بالحق الذى تؤدى إليه معرفة النظر البرهانى) فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى أليه البرهان فيه ، أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً ، فلا قول هنالك ، وإن كان مخالفاً طُلب هنالك تأويله (١٩٤) .

فهو إذن يقول بحقيقتين يمكن فى نظره التوفيق بينهما ، ويحاول أن يفصل مقـــالاً لما يمكن أن يكون هناك من تعارض ناشئ يؤدى إليه الظن أو الوهم بين

الحقيقتين ، ولما كان التعارض قائماً - لا على الظن والوهم ولكن بالرجوع إلى الأصل والمنبع - فلما كان التعارض قائماً منذ البداية ، إذ شريعتنا هذه "الإلهية" قائمـــة عـــلى " الوحـــى " والتنـــزيل " ، والحقيقة الفلسفية قائمة على العقل والبرهان ، فابن رشد ما أراد أن يفصل مقالاً بين الحكمة والشريعة من اتصال ، بل فصل اتصالاً فيما بين الشريعة والحكمة من مقال ..!!

هـــل تكفـــى تلك المقدمات المذكـــورة فـــى مطلـــع كتاب " فصل المقال " (١٩٥) - كما أوردها ابن رشد - أن يسلخ منها البرهان العقلى كما هو عند الفلاسفة ، وأرسطو على وجـــه الخصوص ..؟! .. عـــلام أعتمد ابن رشد (فى القرآن) لكى يفرق بين الأقيسة هذه التفرقة فيستبعد منها قياس الجدل، والقيـــاس الخطـــابى والمغالطى ، ويعلى من شأن البرهانى ، فيجعل له الأولوية الكـــبرى .. فهـــل إعتماده هذا يسوغ له أن يتأخر الجدل والخطاب ، ويتقدم الـــبرهان بهذه الكيفية وحدها دون غيرها ، لتحئ عنده أحكام البرهان مما تتسع لتأويل النص ؟! : ﴿ وما يعْلم تَأْوِيلَهُ إِلاَّ الله ، وَّالراسِخُونَ فِي العِلمِ يقُولُونَ آمنَّا بِهِ كُلٌ مِن عندِ رَبِّنا ﴾ .

ولا نـــترك نقطـــة الـــتأويل هـــذه حتى نوفيها حقها مما تثيره فينا من تساؤلات: فلماذا قال ابن رشد بالتأويل ؟!.. وما هي الأسباب التي جعلته يقول بـــأن كـــل ما أدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى (١٩٦) .. هل هو يعلى قانون التأويل لإعلائه مرتبة البرهان ، وهل البرهان يعنى عنده تميزاً وإظهاراً للشرع أكثر مما كان ظاهراً

فى نفسه ومميزاً ، أم أن طريق البرهان مخصوص فى ذاته بالإمتياز والأفضلية على ما سواه ؟!

هذه الأسئلة المطروحة يجيب عليها ابن رشد في تسلسل منطقى ، يخيل ، للناظر إليه من الوهلة الأولى أنه يوفق بين الشرع وهو كما نعلم إلهى - ولنتأمل كلمة إلهى - وبين مستوى البرهان في علّوه وتفرده وإمتيازه ، ذلك المستوى الذي يفضله تفضيلاً يكاد يقطع به الحكم قطعاً ، لا لشىء إلا لأنه يطرح غيره في سبيل الأخذ به والمضاء معه حتى الرمق الأخير ، بل ويطرح غيره إذا ما تعارض هذا الغير مع شرائط البرهان . ولابد أن يتعارض التعارض الذي يرتد إلى إختلاف أصناف الناس وقدراتهم أولاً (١٩٧) . وإلى إختلاف الحجج العقلية والبرهانية وتضاربها ، بل وقصورها فى الأحكام أحياناً وهى تظن فى مضائها وانطلاقها عصمة الضرورة اليقينية الواجبة التسليم بصحتها . قال ابن رشد : " فإذا أدَّى النظر البرهانى إلى نحو ما من معرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون : قد سكت عنه الشرع أو عَّرف به ، فإن كان قد سكت عنه ، فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى " (١٩٨) .

لاحظ أولاً كلمة هو "بمنزلة " ما سكت عنه ، ولاحظ ثانياً كلمة "أستنبطها الفقيه" ، تجد إنه يريد ، أن ما ينطبق على الأحكام الفقهية ، ينطبق على الأحكام البرهانية ، وفى هذا مغالطة من ابن رشد واضحة للعيان . فالحكم الفقهى يتقدَّمه نص مقدس ، أما الحكم البرهانى فلا يسبقه نص ولا هو خاضع في استنباطاته لنص مقدس . إستنباطات الحكم الفقهى موجودة ضمناً في

النصـــوص الموحى بـــها ، بينما تأويلات الحكم البرهانى ويقينه فيها تستند إلى مـــنطق العقـــل في إقامـــة البرهان ، وفرق ، وفرق كبير ، بين أن يكون الحكم خاضـــعاً لنص مقدس يستنتج منه الفقيه جميع ما يتضمنه هذا النص من الأحكام الخاصة بالأعمال ، وبين الحكم البرهانى الذي من الممكن أن أقلبه أنا رأساً على عقب لو أننى أتخذت لنفسى مبدأ غيرت به طريقة السير التى يتخذها غيرى فيما كان توصل إليه من أحكام برهانية ؛ وأعتقدُ بصحة صوابـــها .. لا يمنعنى ذلك مـــن أن أضـــع لنفســـى مبدأ آخر أنطلق منه وأعتقد فى صحة حكمه البرهانى ونتائجه التى توصلت إليها ؛ فرق ، وفرق كبير ، بين العقل الذى يجهد نفسه - بغـــير نص - فى فهم حقائق الأشياء وقد يصل فى نـــهاية المطاف إلى ما يسيغه هـــو ، ويختلف بينه وبين غيره من العقول التى حاولت ووصلت إلى نتائج كما توصَّل هو ، واستساغت جملة الأحكام التى توصلت إليها ، واختلفت مع غيرها مـــن عقول حاولت واستساغت واختلفت .. وهكذا بعدد أنفاس الخلائق التى تفكـــر وتدبَّر وتستخدم عقولاً حرية بالإستخدام والتفكير وإستخلاص الأحكام البرهانية .. فرق ،وفرق كبير ، بين هذا كله وبين الحكم الذى يسبقه نص يتكئ عـــليه .. إن "جوتييـــه" ليشير إلى مبدأ الحكم الفقهى حين يقول : " إن العقل الإنســـانى عاجز ذاتياً عن الحكم على الأعمال بالخير أو الشر . فيجب لذلك أن يكـــون وحى إلهى يعين ما هو الحكم أو الوصف الذى وضعه الله لهذا العمل أو ذاك بمقضى إرادته المطلقة . والعقل يمكنه أن يستنتج من النصوص الموحاة من الله تعـــالى جميع ما تتضمنه من الأحكام الخاصة بالأعمال .وهذه الأحكام موجودة ضمناً فى النصوص " (١٩٩) .

نأتي إلى نص ابن رشد الذى سبق ذكره ، فنسأل .. ألا يحتمل هذا " المسكوت " عنه فى الشرع والذى توصل إليه البرهان بنظره ، وبحكمه الأخير، أن يكون مدعاة للتعارض بين العقل والدين ؟! .. ماذا لو قلنا أن قياس المسكوت عنه من ناحية النظر العقلى ، على المسكوت عنه من ناحية القياس الشرعي ، فيه تحكم ظاهر ؟.. وأن كشف الغطاء عن المسكوت عنه في العقل ، ككشف الغطاء عن المسكوت عنه في الشرع ، فيه تظاهر واضح بتطابق الحكمتين العملية والنظرية ، أو بتعبير ابن رشد نفسه فيه تطابق بين الفضيلة العملية والفضيلة النظرية ، مع الإختلاف الظاهر بينهما حتى فى إستنباط الأحكام ؟ !!

فإن غاية الشريعة - كما نعلم - غاية عملية ، واستنباط الأحكام المسكوت عنها في الشرع ليس كمنزلة استنباط الأحكام المسكوت عنها فى العقل ، أعنى الأحكام البرهانية ، إذ الغاية فى الأولى لا شك عملية . وحكم الفقيه الإستنباطى الذى دعت الحاجة إلى استخلاصه مما هو مسكوت عنه يرتد فى المقام الأول إلى الغاية - والغاية مختلفة بطبيعة الحال ، بإختلاف الزمان والمكان ، وباختلاف الظروف والأحوال ، ولعجز العقل فى تطور هذه الأزمنة والأمكنة أن يقيم حكمه مفرداً ، صار ضرورياً أن ندرك أن ما ينطبق على هذه، لا ينطبق على تلك . وأود أن يستثار فينا هذا السؤال : لمن يوجه ابن رشد كلامه هذا ؟

ولمن يبغى لعين الرضا أن تكون كليلة عن العيوب التي تراها ؟!.. أتراه كتب كتابه هذا للفقهاء الذين وقفوا في عصره موقف التنكر للفلسفة اليونانية

بعامة وفلسفة أرسطو بخاصة (٢٠٠) ، خشية أن يناله منهم مالا يريده ولا يتمناه ، وليضع منزلة القياس البرهانى على غرار منزلة القياس الشرعى ، وليجوِّز أن يستنبط من الأول فى أمور المعرفة التى تتأدى به إلى ما شاء له من الأحكام ، فإذا كانت مما عُرِّف به الشرع ونطقت به الشريعة ثم خالف أحكام البرهان ، وجب هنالك تأويله . تماماً كما هو جائز أن يستنبط الثانى كيفما شاء له من الأحكام ، وليس يُرى فى الأخير بدعة ولا إبتداع (٢٠١) ، مع ما نراه من إختلاف الغايتين إختلافاً يجعل قياس الأول على الثانى الذى وضع لأجل مراعاة الحوائج العملية على عموم هذه الحوائج وتعددها ، وتجدد العودة إليها فى كل زمن ، أمراً صعب القياس .

* * * *

هل من حق البرهان أن يظفر بهذه المكانة بحيث يجئ القرآن والنصوص الدينية موافقة له ؟.. ولماذا أفترض ابن رشد أن النص الدينى المقدس يأتى متفقاً مع البرهان . ؟ وإن كان هذا الإفتراض يجئ بغير سند ولا دليل ، إلا أن يكون حكماً فكرياً كسائر الأحكام ، هذا إن لم يكن دعوى من ابن رشد مسبوقة بإفتراض عقلى ، ليس له ما يبرره من واقع النص ، ولا ما يؤيده منه ولا يقع فى حكمه إلا على وجه الافتراض المسبوق بإخضاع النص الدينى للعقل الفلسفى ، واصطناع " التأويل " مع عدم مراعاة التعارض بينهما ؟!..

وهب أن هناك تعارضاً بين حقيقة برهانية وحقيقة دينية ، ولا ضمان لنا من درء التعارض ، ولا ضمان لنا من إستمرار التأويل - فهل يعنى ذلك أن جوهر القرآن هو هو جوهر الفلسفة الأرسطية ؟!

"ولا يقال أن مقصوده تطبيق مناهج ثلاثة للأدلة - البرهان والجدل والخطابة ، وهى فى الأصل لأرسطو - على موضوع إسلامى بحث هو صلة الحكمة بالشريعة أو الفلسفة بالدين ، وأنه لا حرج فى ذلك ، لأن مفاهيم هذه المناهج قد تغيرت تغيراً جذرياً بحيث لم تعد تعنى إطلاقاً ما عناه المعلم الأول " (٢٠٢) .

فلا ينبغى أن يقال إن مقصود ابن رشد هو هذا ، ولما كان الأمر كذلك ، فإذن ، تنتفى عن الأول قداسته " الوحيية " ، فهو لا يرتفع عند صاحب " فصل المقال " إرتفاع الفلسفة الأرسطية ما دام الجوهر واحداً ، وأن الثانى " الفلسفة الأرسطية "حرىٌ بالإهتمام من جانب ابن رشد ، فهو معيار الحكم على الدين ، ومن ثم ، فليس ثمة توفيق ، بل الأمر إنفصال لاتصال مذعوم .

وإن لم يكن الأمر بهذه الصورة لكان خليقاً به أن يبدأ بالفلسفة وضرورة الأخذ بها ، فإن توصل إلى حقائقها النهائية وتحديد خصائصها عرضها على الشريعة ، فإن اتفقت معها ، فبها ونعمت ، وإن اختلفت - ولابد لها أن تختلف - لأن نقطة البداية مختلفة ومجال هذه غير مجال تلك - كان للفلسفة مجالها ، وصار للدين مجاله ، أما أن يبدأ كلامه في محاولة التوفيق بالشريعة ليجعل لها الأسبقية المنطقية على الفلسفة ، ويسوق الحجج عقلية كانت أو غير عقلية للموافقة بينهما وللموائمة والملائمة ، لتأتى أحكام الشريعة عنده بمثابة المسلمات الأولى ، التى يشتق منها ما يجوز بالنسبة إلى الفكر الفلسفى وما لا يجوز ، فهذا ما لا يقرّه النظر الفلسفى ، لأن الفلسفة على حقيقتها تأبى المسلمات (٢٠٣) .

وهذا ظاهر عند ابن رشد - إن في فصل المقال وإن في مناهج الأدلة - حين أراد أن يبين أن الفلسفة حق بشهادة الشرع ، والشرع حق بشهادة الفلسفة ، وأن الحكمة هى صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، كما ذكر ذلك في فصل المقال (٢٠٤) . وهو كلام جدلى ، بل وخطابى ، ليس له من البرهان نصيب . وهل من فرائض البرهان أن يغيِّم فينا العقول ، بحيث لا ندرك الفرق الفارق بين أن تكون الشريعة أختاً للحكمة فى " الرضاعة " ، وبين أن يكونا أختين فى الدم واللحم ؟!

فلا أخوك ولا أختك فى الرضاعة ، كأخوك أو كأختك فى الدم : أخوَّة الرضاعة تأتى فى مرتبة تالية على أخوة الدم واللحم ؛ وابن رشد صاحب العقل الكبير ، لم يخبط فى هذا الخصم خبط عشواء ؛ ليقول كلاماً كيفما أتفق ، ولكنه أراد أن يجعل الشريعة فى مرتبة تالية على الحكمة ؛ تكون صديقة لها وصاحبة ، أو تكون أختاً لها من الرضاعة لا من الدم واللحم !! .

والملاحظ ، أن الأسبقية المنطقية فى مناهج الأدلة كانت للشريعة ، على حين تكون الأسبقية المنطقية فى فصل المقال للحكمة ؛ والفيلسوف الذى يقدم الحكمة النظرية على الشريعة ها هنا ، يجئ مقصده الفصل لا الوصل ، فيُفهم من ورائه أنه يوفق ، وهو فى الحق ، " يباين " و " يزايل " و " يفرق " .

وفى مناهج الأدلة وفى صدد نقده للصوفية يذكر ابن رشد أيضاً تبريراً لهذا النقد : إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا بوجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس ، إذ لو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر . نعم .. لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثلما

تكـــون الصـــحة شـــرطاً في ذلك ، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتـــها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعلم ، وإن كانت ليســـت مفيـــدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، أى طريقة الـــنظر لا طـــريقة الصوفية التي لو كانت هى المقصودة بالناس ، لكان وجودها بـــــهم عبـــثاً ، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والإعتبار وتنبيه على طرق النظر (٢٠٥) .

نعـــم .. إن الشـــرع جـــاء حاثاً على التأمل والتفكر والنظر والاعتبار بالعقل . ولكن الدعوة التي يُشترط الحث عليها تختلف في مضمونـــها عن دعوة الفلســـفة العقـــلية ، فالـــتفكُّر في القـــرآن ليس هو الفكر النظرى في الفلسفة الأرســـطية . والعقل في القرآن ليس هو عقل أرسطو ولا هو بعقل ابن رشد .. عقـــل القـــرآن ، عقـــل شرعى ، عقل مروض ، عقل يقر بما بعده ويحيل إلى مـــا بعـــده ، أما عقل أرسطو ، فهو عقل معطل عن " الإحالة " ؛ عقل يطرح الأسئلة في الموضوعات الميتافيزيقية ثم يتوقف عن الإجابة عليها أو يهرب ، لأنه معطـــل عـــن الإحالـــة .. هكذا فعل أرسطو حين أراد أن يحل مشكلة إدراك العقل للمجردات دون أن يفارق المادة ويتجرد عنها ، ولماَّ لمْ يستطع أن يحلها أو يحيلها ، جاء ابن رشد فحلها وأحالـــها بعد أن " أعتمد " أبحاث الصوفية .

ومـــن العجيب أنه يَقرُ بالوحى ، وبالأشياء التى تشبه الوحى ، ثم ينكر على الصوفيـــة الأشياء التي تشبه الوحى ، ويسلم بوجودها فى بعض المواضـــع، ثم ينكـــرها في الهدم الذوقى ، ويقرها في البناء العقلى .!! (٢٠٦) .

وإنه ليعتــرف أن النفس الإنسانية تتجــاوز حدود المدركات الحسيــة المادــيــة ، إلى نطاق أوسع تتلمس فيه المدركات المجردة في عالم الغيبيات ، وهو وإن كـــان يشحب عن الصوفية ، تجاربـــهم الذاتية ، ولا يتحدث عن منهجهم التصـــوفى فـــيما يتعلق بالمعرفة ، إلا أنه لا يشجب عنهم هذه التجربة من حيث أنـــها تجربة فاعلية لا يمكن لصاحبها أن يتحقق من صدقها بالأدلة المنطقية التي هى عامة للناس بما هم ناس (٢٠٧) . فلم يكن غريباً على ابن سبعين أن يصفه بأنه مقلد لأرسطو ومردد له في كثير من أعماله (٢٠٨) .

ابن رشد وقف عند مجرد التشابه اللفظي ، وما تجاوذه ، إلى ما ورائه من مضـــمون . مضمون الفلسفة العقلية لا يهيئ لها طريقاً ، هو عينه الطريق الذى هيـــئه القرآن بدعوته النظرية والعملية . كان " كانط " يقول : " إن الدين هو شعور بالأمر الإلهى " Sentiment de Lo'rdire divin " وليس بواسطة العقل ، إذ العقل عنده ربما لا يوافق حقيقة الأشياء . وعلى ذلك يكون الدين بـــهذا المعنى شعوراً إلهامياً محضاً (٢٠٩) .

الدعـــوة الـــنظرية في الفلسفة العقلية دعوة تـــهدف إلى مبدأ يفترضه الفيلسوف إن في العقل وإن في النفس ، ويدلل عليه محجوجاً بمنطق برهانى يزعم لـــه في النهاية الصحة المنطقية ، وهى دعوة بلا عون ولا مدد من أفاق السماء ، أعـــنى بـــلا وحى معصوم عن الكذب والإفتيات ، ولا هكذا الحال في الدعوة القـــرآنية . وإن النظر في كتب القدماء لواجب بالشرع ، وإنه لواجب كذلك بغـــض النظر عن مطالب الشرع . الشرع الذى هو الدين ..!! يتباين في تجربته الروحية التي جاء ليحيها في الهياكل الآدمية ، وليقيم فيها هصر (٢١٠) القلوب

حين كانت تخبط خبط عشواء بالعقل تارة ، وبالنفس تارة ثانية ، وبالروح بين إفــراط المطالب والتفريط فيها تارة ثالثة ، جاء الشرع الذى هو الدين ، ليروض السريرة الإنسانية ويخضعها لناموس الوجود ، أو لقانون الخالق بكتاب يدعو إلى التفكُّر والتدبر والنظر بشىء أرفع وأسمى مما دعت إليه أنظار الأقدمين وأنساقهم المتغيرة المتبدلة التى تقبل النقض والرفض كما تقبل الموافقة والقبول (٢١١) .

ونسوق في هذا الصدد نصاً جديراً بالتوثيق ، هو أخر النتائج التى توصل إليهـــا المغفور له الدكتور محمد إقبال ، في نـــهاية بحثه عن " البرهان الفلسفى عـــلى ظهـــور التجربة الدينية " ، وخلاصة رأيه في ذلك هو أن التجربة الدينية ليســـت مطمحـــاً يجســـد نظرية الفكر ، فيما تسعى إليه النظرية الفكرية مثبتة نشـــاطها إزاء كـــل ما هو خفى متعلق بالغيب ومتصل بأسباب السماء ، لأن مطـــلب الفلسفة غير مطمح الدين . مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة ، فالفلسفة نظر عقلى في الأشياء ، وهى بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد مـــن تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج ، فهـــى كأنما ترى الحقيقة عن بعد . أما الدين - فيما يحدثنا د. إقبال - فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق ، فالفلسفة نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق . وينبغى على الفكر لكى يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته " (٢١٢) .

عـــلى أن الـــنقد الفلسفى الشامل مهما بلغ نشاطه لتناول جميع حقائق الـــتجربة ، ســـواء من ناحيتها العملية ، أم من ناحيتها النظرية المتعلقة بالعلم ، ينتهى بنا إلى الحكم بأن " الحقيقة الأولى " هى حياة مبدعة ذات نظام معقول .

وتفسـير هذه الحياة المبدعة ذات النظام المعقول ، إذا أضفناه إلى الذات الإلهية ، فليس معناه أنه يصورها على صورة البشر ، ولكنه يسلم تسليماً مباشراً بالواقع البسيط للتجربة الدالة على أن الوجود ليس سائلاً عديم الشكل . بل هو ليس إلا أساس وحدة منظم ، ونشاطاً تركيباً يربط بين شتات طبائع المركبات الحية ويركزها ، رغبة في البناء .

ولابد أن يجئ هذا البناء قائماً على الفكر .. " وعملية الفكر ، التي هي أساساً رمزية في طبيعتها ، تسدل حجاباً على الصفة الحقيقية للحياة ، ولا تستطيع أن تتصورها إلا كنوع من تيار عالمي يسرى في جميع الأشياء . وعلى هذا فإن النظر العقلي في الوجود يؤدى بالضرورة إلى المذهب القائل ، بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود . (٢١٣) .

ويستدرك الدكتور إقبال على هذه الملاحظة التي من شأنها أن تجعل عملية الفكر تسدل حجاباً على صفة " الحياة " الحقيقية ، بإعتبارها ذاتاً مبدعة ذات نظام معقول ، أقول ، يستدرك الدكتور بملاحظة بديلة عنها تضفى على " الذات " صفة الجوهرية الحيوية ، وتمس صلب الحقيقة مساً مباشراً يحتفظ بماهيتها من ناحية ، ويتصورها في الذهن من ناحية أخرى ، ولا يخلط بين التصور والماهية في أمر من أمورها على الاطلاق .. فما هو هذا الاستدراك ؟!.. هو ذاك :

" .. لدينا معرفة مباشرة منبعثة من داخلية النفس عن الناحية العالمة للحياة . فالبداهة تكشف عن الحياة بوصفها ذاتاً مركزة . وهذه المعرفة – على ما فيها من نقص بإعتبار أنها تهيئ لنا نقطة البدء لا غير – هي كشف

مباشـــر لماهية الحقيقة . وعلى هذا ، فإن حقائق التجربة تسوغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية ، وأنه ينبغى أن نتصورها ذاتاً " .

فمعـــنى ذلك ، أن المعرفة المباشرة المبتعثة من داخلية النفس هى وحدها التى تضفى على حقائق التجربة أسلوباً مختلفاً عن الأسلوب الذى نعرفه بالبداهة عـــن الحيـــاة بوصفها ذاتاً مركزة ، ولئن كانت هذه المعرفة ناقصة ، وفضيلتها أنـــهـــا تـــهيئ لنا نقطة البداية في سيرنا نحو الحقيقة فقط ، وكانت هي بمثابة المنهج أو النظام ، يرتد إليه كل ما للتجربة الدينية من صور خصبة ، غير أنـــها - بـــهذا الإعتبار - تكشف لنا ماهية الحقيقة كشفاً مباشراً مع وصفه بالنقص والقصور .

أما إعتبار الحقيقة ماهية روحية ، فهو أمر لا يمكن أن نظفر به ، بـــهذه المعـــرفة المـــنظِّرة لقواعـــد المنهج أو المنظمة للتجربة تنظيماً يغلب عليه التأمل والتفســـير ولا يغلب عليه الذوق والحياة . وإنما ترتد معرفتنا إلى حقائق التجربة بالمعرفة المباشرة المبتعثة من داخلية النفس ، وشعورنا بـــهذه المعرفة شعوراً يهيئ لـــنا القدرة على تسويغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية ، وأنه ينبغى أن نتصورها ذاتاً ، هو ذلك الشعور المقصود بجعل المعرفة صفة باطنة في النفس هى التى تنبعث منها الناحية العاملة للحياة .

ومما لا ريب فيه إننا نلحظ الفروق الفاصلة بين مطمح الدين مـــمثلاً في التجربة الروحية ، وبين مطلب الفلسفة مـــمثلاً في النظر العقلى ، والذى ينتهى إلى الحكم بأن " الحقيقة الأولى " إنما هي حياة مبدعة ذات نظام معقول نتوصل إليـــه بإفتراض البداهة ، منطلقاً من البداهة إلى البناء والتركيب ، ومع هذا فليس

هذا التصور للحياة المبدعة للحقيقة الأولى ، رغم الكشف المباشر لماهية الحقيقة ، يستطيع أن يمس لب الحقيقة ، ولكنه يسدل حجاباً كثيفاً على الصفة الحقيقية للحياة ، فبينما الحال هكذا في هذا الضرب من تصور " الحقيقة الأولى " في العمليات الفكرية ، يجئ الحال مختلفاً إذا نحن عوّلنا على المعرفة المباشرة الفياضة من داخلية النفس ، أى إذا نحن عولنا على التجربة الحية للدين ؛ وعلى الاتصال الوثيق بحقائق التجربة بإعتبارها حقائق روحية .

* * * *

إنه ليراد لنا أن نفهم الفرق بين " الدين " في كونه نصوصاً موحى بها إلى الأنبياء لتبليغها للناس كافة ، وبين مجموع ما يتراكم على " الدين " من شروح وتفاسير ، ومن أحكام ورؤى وتأويلات ، ومن أذواق ومواجيد وإشارات ، ومن جملة آراء تتناول الدين في نصه المقدس بمناهج تختلف بإختلاف نقطة السير عند أصحابها : أعقليون هم أم مثاليون ، أجدليون هم أم خطابيون ، أذوقيون هم أم غير ذوقيين ؟! وفى جميع هاته الحالات التى تقام على النص المقدس ، تجد الاختلاف الجوهرى الذى يفصلها عن الدين في منبعه الأصيل ، فالدين من حيث هذا المنبع شئ مختلف كل الاختلاف عن مجموع ما يتراكم عليه من شروح وتأويلات .. حتى في هذه اللفتة التى أشار إليها كبار الباحثين في فلسفة ابن رشد (٢١٤) ؛ لا يُعتبر فصل المقال توفيقاً على الحقيقة بين الدين والفلسفة ، بل هو فصل اتصال لا فصل مقال بينهما ، فهناك فرق ، وفرق كبير ، بين " الدين " في ذاته ، وبين مجموع ما يتراكم عليه من شروح

وتأويلات . الأخيرة التى هى مجموع ما يتراكم على الدين من شروح وتفسيرات وتأويلات لا توجب توفيقاً بين الحكمة والشريعة بل توجب فصلاً .

أما الأولى وهى الدين في ذاته ، فلا يمكن أن يقال فيها أن كل الأحكام البرهانية تتفق معها .. وإلا عطلنا عن الدين كثيراً من أسراره ، ومنها المعارف التى تنبعث من داخلية النفس العالمة أو العاقلة عملاًمما تعرف .

هب أننا نريد أن ندرس شيئاً مما جرت به أقلام كبار الشراح والمؤولين ، أو مما عرضته قرائح النظار من الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة والمتصوفين ، وشاءت لنا دراستنا أن ننقد شيئاً مما كانوا وقفوا عليه وهم بصدد شروحهم وتأويلاتهم وتخريجاتهم ،أيقال أن نقدنا هذا موجه إلى الدين ؟! أم ببداهة النظر هو نقدُ موجه إلى جملة ما يتراكم على " الدين " من نظر وعلم ، ومن فكر بشرى ، لا يرقى إلى مستوى النص المقدس بحال من الأحوال . ومن ها هنا ، تبدو نقطة الاختلاف .. فيما هى ؟ ..فى " درجة الفهم " وملابسة الموضوع . فإن الحكم الذى يقاس عليه درجة الصحة أو الخطأ مردَّه إلى إستدلال المستدل في حكمه الذى يحكم به على موضوع أختاره ، وإنه ليرجع به إلى " النص " المقدس وبناءً على فهمه لهذا النص يكون استدلاله .. أخطأ هو أم صواب ؟!

قال ابن رشد : " درجة الفهم تختلف من جهة العمق في معرفة الشىء الواحد نفسه " (٢١٥) .. الحكم إذن يرجع إلى درجة الفهم ، وما دامت درجة الفهم مختلفة ، فإن النتائج التى تستند إلى الإستدلال ، يستدل به مستدل بادئاً بمسلمة مفروضة يريد أن يتوصل من خلالها إلى نتائج يزعم لها الصحة ، لابد

وأن نرجع فيها إلى " درجة فهمه " وليس فيها -بعد الرجوع إليها أغلب الظن- ما يضمن له العصمة من الخطأ .

*   *   *   *

نختم هذا المحور بجزئية أخيرة تتصل بعنصر الفصل بين الدين والفلسفة ، وأن كنا سنعود إلى هذا المحور مرة أخرى ، في محورنا الثالث " الاتصال.. كحالة " حين نأخذ " الحارث بن أسد المحاسبي " مثالاً – على ما ذكرناه من قولنا بأن العقـــل في القرآن ليس هو العقل الفلسفى كما عناه أرسطو ، أو كما عناه ابن رشـــد ، ولكـــنه عقل مروَّض بمقياس الشرع ، هو " التفكُّر " الذى تحدث عنه الصوفية : المكى ، والمحاسبى ، والغزالى ، والجنيد ، وجملة الذين يندرجون تحت التصـــوف السنى على وجه الخصوص ، لأجل هذا سنأخذ مثالاً على ذلك عند الحارث المحاسبى من كتابه " العقل وفهم القرآن " في المحور الثالث .. أما الجزئية التى سنشير إليها فتتضمن الأتى : -

لما كانت الفلسفة عند ابن رشد هى النظر في الموجودات وإعتبارها من جهـــة دلالـــتها عـــلى الصانع ، يعنى بذلك من جهة ما هى مصنوعات ، لأن الموجـــودات إنمـــا تـــدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وكان الدين هو مجموعة الحقـــائق الـــتى وردت عن طريق الوحى يوحى بـــها الله تعالى للأنبياء لتبليغها للـــناس ، فيعـــرفون حقائق الآخرة وأمور التوحيد ، وصدق النبوة ، والصفات الإلـــهية ، ومجمل الحقائق التى لا ندركها إلا بخبر الوحى .. ماذا قال فيها ؟ هذا فضـــلاً عن المعارف العملية التى تؤدى إلى السعادة الأخروية .. فهل يعنى ذلك إتفاق الطريقين عند ابن رشد ؟

ظاهـر الأمـر .. نعم ، إنه يوجد إتـفاق بين موضـوع يبحث عن الحـق، ومـوضـوع آخـر جاء بالحـق ، فـلا خـلاف .. بل عنـد التعارض يجب التنبيه (٢١٦) .

فـإذا ما تعارضت الفلسفة التى ننظر فى كتب القدماء حيالها مع (الحق) الـذى جاءت به الأديان ، ووجدنا أن هناك تعارضاً ظاهراً غير موافق للحق ، كان لزاماً علينا أن ننبه عليه وأن نحذر منه أولئك الذين يجيئون بعدنا ، وأن نعذر الذين سبقونا ، لأن ما توصلوا إليه بعقولهم يجب العذر عليه .

هـذا كلامٌ طيب .. ولكن (الحق) الذى يعنيه ابن رشد هنا ، ليس هو الحـق الذى جاءت به الأديان ، بل هو الحق الذى تقتضيه شرائط البرهان . ولو كـان يعـنى من الحق ما جاءت به الشريعة فقط ، لوجب أن يقبل كل ما ورد على ألسنة علماء الكلام ، ولكنه كان ينعى على علماء الكلام تأملهم فى الكون تـأملاً عقـلياً ، بيد أنه مقيد بالنصوص الدينية بحسب ما اقتضته تأويلاتـهم المـنحرفة حـتى تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والإعتقادات الباطلة من جراء من ينسب نفسه إلى الحكمة (٢١٧) . فعلماء الكلام ، هم الذين أوجدوا التناقضـات فى المعنى الظاهرى للنصوص الدينية ، وهم الذين أظهروا الخلافات فيما بينهم ، حين أنقسموا على أنفسهم شيعاً وأحزاباً فكادوا يشوهون الحقيقة بأدلـتهم الجدلية ، وهم الذين اخترعوا تأويلات مختلفة للنصوص الدينية ، وهم أعداء الدين على الحقيقة (٢١٨) . هذا بالإضافة إلى رفضه للصوفية .

إذن ، فهو فصل لا وصل . فصلُ بين الاعتقادات الفاسدة والأهواء المنحرفة، وبـين الفلسفة البرهـانية . والظاهـر من هذا أن موقف ابن رشد جاء ينافى

عـلماء الكـلام ، لا لأنـهم هم الذين أوجدوا التناقضات في المعنى الظاهرى للنصـوص الديـنية ، ولكـن لأن النصوص الدينية تحمل في ظاهرها تناقضات وإضـطرابات ، لا يسـتطيع أحد أن يتأوَّلها أو يلتقط منها الصعوبات إلا رجل توافرت لديه شرائط البرهان ، لأن البرهان لا يكون إلا مع التأويل ، والتأويل لا يرسـخ إلا بالبرهان .. وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأويلَهُ إلاَّ اللهُ ، وَالرَّاسِـخَونَ في العـلْمِ .. ﴾ ونحن نسأل : من أين تَأتَىَّ لابن رشد أن يصف " الراسـخين في العـلم " بـأنـهم أهل البرهان ؟! ومَنْ الذي حكم بأن أهل الرسوخ في العلم ، الذين يعلمون تأويل آيات الله على الحقيقة،هم أهل البرهان ؟ ثم هـل وضـع ابـن رشد تفسيراً للقرآن ، وصل به إلى كنه الحقيقية الدينية ، وإسـتخدم فيه التأويل ، فلم يجد بعد إستخدام التأويل شيئاً غير أن آيات القرآن والحقيقـة البرهانية - كما هى عند أرسطو فيلسوفه المقدس الذى لا ينطق عن الهـوى ، بل هو " ينطق دائماً بالحق " (٢١٩) - على وفاق ؟! .. وهل على الدوام كان أهل البرهان ، هم المؤمنين حقاً ، وأن الإيمان هو الذى لا يكون إلا مـن قـبيل الـبرهان (٢٢٠) ؟ يقول ابن رشد : " فإن كان هذا الإيمان الذى وصـف الله بـه العلماء خاصاً بـهم فيجب أن يكون بالبرهان ، وأن كان بالـبرهان ، فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل . لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة ، والبرهانُ لا يكون إلا على الحقيقة " (٢٢١) . ولنتأمل هذه الجملة الأخيرة " والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة " ..!

مـن أيـن .. ؟ !

مـــن أين تسنى لابن رشد هذا ؟ وما الضمان في أن يجئ البرهان موافقاً للحقيقة التى أرادها الله تعالى ؟ وأين هي شواطئ الأمان التى تطوى عندها قلاع البرهان ، مع ملاحظة أن هذا البرهان لا يكون إلا مع التأويل . وقد سبق له أن نـــص على أن التأويل صعب تحققه ، لأنه " لا يمكن أن يتقرر في التأويلات التى خص الله العلماء بـــها إجماع مستفيض (٢٢٢) " . فأين هى الحقيقة مع تعذر إجماع العلماء الذين يؤمنون بالتأويلات فيأخذون بـــها ، وهى بالطبع مختلفات، ولو كانت لأهل البرهان ؟ !!

مرة أخرى نسأل ابن رشد : أية حقيقة تقصد ؟! .. الحقيقة العقلية التى طريقها البرهان ؟ أم هى الحقيقة الدينية ، الإلهية ، التى طريقها -بعد تبليغ الوحى - أســـرار الله في كتابه وفى خلقه ؟ فإن إعتبار هذه الأسرار،لا بالبرهان والنظر فحســـب،ولكن أيضـــاً بالبصيرة الهادية والجوف المستنير.وإن الغزالى(٢٢٣) ؛ ليصـــيب كبد الحقيقة حين يصنف مراتب الناس في نشدانـــها والوصول إليها ، أو فيمن يقفون عند شئ يفهمونه منها .

فـــأولاً : هـــناك من يؤمن بمرتبة التحقيق ، والتحقيق بالبرهان علم . مع وضع الفـــارق بـــين برهان الغزالى وبرهان ابن رشد ، فلو كان برهان الثانى كبرهان الأول ، لوجـــب الوصل بين الفلسفة والدين ، لكنما اختلافها يوجب الفصل .

وثانياً : هناك من ترتفع عندهم حالة الذوق ، فيؤمنون إيماناً عالياً على البرهان، وملابسة عين تلك الحالة ذوق . ويقصد بـــهذا ، الصوفية وطرقهم في الوصول إلى الحق .

وثالـــثاً : هناك من يقبل ويسمع ويحسن الظن ، والقبول من التسامع والتجربة بحســـن الظن إيمان . وحقيقة الأمر ، أن هناك خلافاً كبيراً بين موضوع أساسه الذهــــن البشـــرى وطموحاته ، وموضوع أساسه " الوحى الإلهى " ومتطلباته ، أيهمـــا الأســـاس الذى ينبغى أن يكون ثابتاً ، الفلسفة أم الدين ؟!.. الفلسفة كالعلم : نظريات هي ومذاهب ينسخها قائلوها بنظريات ومذاهب تتبدل وتتغير بـــتغير الآراء وتطـــور العقـــول وتـــبدلـــها إزاء الـــرؤى الفكـــرية وأطوار الـــتجديد ، فهى على الدوام متغيرة متجددة ، لا تقف بغير تطور وتجديد ، ولا تثـــبت ثبات الدين المنـــزه عن التغير والإختلاف والتضارب ، إذا نظرنا إليه من حيث ذاته ، لا من حيث ما يتراكم عليه من شروح وموضوعات .

الدين ثابت ، والفلسفة متغيرة ، فإذا قلنا منـــزلة الدين من الفلسفة .. أين هى ؟! - مثلما كتب أستاذنا الدكتور / زقزوق (٢٢٤) . - ألحقنا الثابت بالمـــتغير وقسنا ما هو إلهى على الذى هو من صنع البشر ، ومن هوى الإنسان ووهمه . وإذا قلنا منـــزلة الفلسفة من الدين ، رحنا نلتمس للفلسفة حقاً شرعياً من حقوقها الثابتة ، وقد لا نستطيع .!!

هذا طريق ، وذاك طريق آخر ..

هذا مجال ، وذاك مجال آخر ..

أهما حقاً وفعلاً .. حقيقتان ؟!

لـــو كان صحيحاً ما نقله " العقاد " (٢٢٥) ، عن ابن رشد حين ذكر قولـه : " أمـــا مســـألة الحقيقتين فخلاصتها ، أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمـــة ، شئ واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر ، وقد صرح ابن

رشـــد بأن " الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع ، فإن أدركته أستوى الإدراكـــان ، وكان ذلك أتم في المعرفة . وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه وأن يدركه الشرع فقط ... " (٢٢٦) .

فعلى ما ذكر " العقاد " نقلاً عن ابن رشد ، نلاحظ عند التأمل في قول ابن رشد أمرين : الأمر الأول ، قوله : " فإن أدركته أستوى الإدراكان " ، يعنى فإن أدركت الفلسفة كل ما جاء به الشرع ، أستوى الإدراكان : إدراك الفلسفة لمـــا تفحص فيه ، وإدراك الشرع الذى هو الدين ، أو أستوى الإدراكان: إدراك العقـــل وإدراك الديـــن ، وصارت الحقيقة بعد الفحص واحدة ، وهو منتهى ما يبلغه الإدراكان من تمام المعرفة .

والأمر الثانى ، فإن " لم تدركه الفلسفة أعلمت بقصور العقل الإنسانى "، أى أحـــالت إلى مرتـــبة أعـــلى ، وهى أن " يدركه الشرع فقط " . وفى هذا تسليـــم بأن درجـــة " الشرع " أعلـــى وأكمل ، وأكثر قوة ووثاقة من درجة " العقل " . وهذا هو وجه الصواب في فهم العلاقة ، فلا يكفى للفلسفة أن تعلم بقصـــور العقل الإنسانى عن الإدراك ، وفى الوقت عينه تأبى التسليم كما ترفض الإحالة إلى المرتبة العليا التى تفوق شوط العقل ومدركاته .

ولكن .. هل هذا النص الذى نقله " العقاد " عن ابن رشد ، يطابق تمام المطابقة فهم ابن رشد لمسألة الحقيقتين ؟!

الملاحـــظ عـــلى مـــا ذكر " العقاد " في نقله لهذا النص أنه يجئ خلافاً لنصـــوص ابن رشد الصريحة لأن نصوصه لا تقر هذا المعنى بوجه من الوجوه .. وإلا فلا فرق بينه ، وبين ما قاله " الغزالى " بصفة خاصة ، والصوفية على وجه

العمـــوم من ضرورة " الإحالة " عند إنتهاء شوط العقل بعد البحث والتفكير . ولا وجـــه للتعارض بين ما ذكره العقاد عن ابن رشد ، وبين " إحالة " الغزالى والصوفية .

فو الله إنى لأعتقد ، بأنه من الخير للفلسفة إذا أردنا أن نحتفظ لها بمكانتها وتقدمهـــا ، وللدين إذا شئنا أن نُبقي على مكانته ونقائه ، أن نفصل فيما بينهما مـــن الاتصـــال الذى يوهمنا بالتوفيق ، فلا توفيق ولا إلتقاء .. ولا الدين يتبع الفلسفة ، ولا الفلسفة تتبع الدين ، ومن الإساءة البالغة للدين وللفلسفة بمكان ، بحيث نخلط بينهما ونوفق شعرنا بخطورة ذلك أم لم نشعر . !!

مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ، إنما هى مسألة لا نحتاج إليها في هذه الأيـــام ، لأنـــها في منأى عن التوثيق ، كما ينبغى أن يكون التوثيق من حيث النسبة إلى المصادر الأولى ،ومن حيث الزمن الذي كُتب فيه الموضوع ، وتطلبته أحوال الحياة الفكرية يومذاك (٢٢٧) . فإذا نحن أرتددنا بالزمن إلى الحال الذي كُـــتب فيـــه موضـــوع التوفيق ، وإلى الظروف التى دعت الفلاسفة أن يكتبوا مقـــالاتـــهم المطـــولـــة فيما بين الحكمة والشريعـــة من اتصـــال ، محاولين الـــتوفيق ،راضين بـــهذه المحاولة أم ساخطين ، ألفينا أن الأحوال التاريخية التى كتبت فيها هذه المحاولات ، كانت تمثل اضطهاداً فكرياً للفلسفة من قبيل رجال الدين و الفقهاء ، أو تملقاً وتزلفاً من الفلاسفة للعامة والدهماء ، أو على إختلاف الأحـــوال ســـطر الفلاســـفة ما كانوا سطروه من محاولات للتوفيق فيما يبدو متعارضاً عند الجمهور ين دين وفلسفة .. و لم يسلم ابن رشد من إحدى هاتين المحاولتين : التملق والزلفى ، والاضطهاد الفكرى .

ولننـــتقل الأن إلى المحـــور الـــثالث والذى نعالج فيه موضوع الاتصال باعتـــباره حالة روحية تظهر فقط عند الصوفية دون غيرهم من طلاب البحث عـــن الحقيقـــة ؛ ففى هذا المحور تتبدى لنا الحالة الصوفية أساساً للطريق الصوفى يسلكه أقطاب الصوفية ورواد العارفين الذين يتصلون بالله اتصالاً يجئ فيه الأمر موكـــولاً على اللطيفة الإنسانية التى تترقى كلما ارتقت فى نفس الصوفى مدارج العـــرفان ؛ وإنـــا لنلاحظ أن هذا المحور يتأتى على النقيض من المحور الأول فى طبيعـــته وخصائصه ؛ وإنه كلما تغلغلنا فى خصائص الاتصال كحالة عرفنا هذة النقائض التى تتعارض مع المحور الأول "الاتصال كفكرة " .

فعلى بركة الله نمضى فى تناول محورنا الثالث ، الاتصال كحالة ..

فعلى بركـــة الله وعونـــه وكلائتـــه..

المحور الثالث

الاتصال.. كحالة

((بيـــنما يهـــيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفى ميـــدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية المطلقة . وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض ، ولا يصل - إن وصل - إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تتصـــل بنفســـه بصـــلة ، يحيا الثانى حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى ، لا من أجل جراء معرفته بالحقيقة فحسب ، بل من أجل إتصاله بـــها وشعوره بالإتحاد معها)) .

أبو العلا عفيفي : التصوف

الثورة الروحيـــة في الإسلام

((لا يـــزال الميل إلى التصوف أحد وجوه النشاط البشرى الضرورية ... ومهما يكن من أمر ، فإن الإحساس الدينى لا يزال حتى اليوم نشاطاً لا مفر منه بالنســـبة لشعور عدد من الأفراد ، كما أنه يظهر نفسه بين الأشخاص المثقفين ثقافة عالية ،... وهو يتكون ، في أبسط حالاته ، من تطلع مبهم نحو قوة تفوق الأشكال المادية والعقلية لعالمنا .. إنه نوع من الصلاة غير المنطوقة)) .

ألكسيس كاريل

الإنسان ذلك المجهول

((إنك تلمس أصالة الدين عند المقابلة بين فرد يؤمن بعقيدة من العقائد الشاملة ، وفرد معطل الضمير مضطرب الشعور ، يمضى في الحياة بغير محور يلوذ بـــه وبغـــير رجاء يسمو إليه . فهذا الفارق بين الفردين ، كالفارق بين شجرة راســـخة في منبتها وشجرة مجتثة من أصولها ، وقلّ أن ترى إنساناً معطل الضمير عـــلى شـــئ من القوة والعظمة إلا أمكنك أن تتخيله أقوى من ذلك وأعظم إذا حلت العقيدة في وجدانه محل التعطيل والحيرة)) .

عباس محمود العقاد

حقائق الإسلام وأباطيل خصومه

((يكـــاد لا يخطئ من يقول إن فلسفة الأخلاق في الإسلام قد نبتت في ظل التصوف ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتـــهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقى الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتـــهم للتجربة التى عاشوها)) .

توفيق الطويل

فلسفة الأخلاق : نشأتـــها وتطورها

((لســـت كثير القراءة لما كتبه المتصوفة المسلمون . لكن القليل الذي قرأته منه قد ذودنى بزاد " روحانى " هو خير الزاد))

زكي نجيب محمـــود

عن الحرية .. أتحدث

المحور الثالث : الاتصال .. كحالة .

بعـــد أن عالجـــنا في المحور الأول " الاتصال كموضوع " بين الفلسفة العقـــلية والتصوف ، ورأينا في المحور الثانى " الاتصال كفكرة " : مرتكزاً على الفلســـفة فقط دون غيرها من مباحث ، يتبقى أمامنا المحور الثالث ، الذى يدور حـــول " الاتصال كحالة " ، وإذ نقصر حديثنا فيه على الصوفية ، فلا نريد أن يـــأتى حديـــثاً موســـعاً مفصلاً بقدر ما يجئ مقتضباً مجملاً ، لأن الاتصال في التصوف هو ثمرة مباشرة لجميع المباحث والموضوعات التى تكلم فيها الصوفية ، فهـــو متشـــعب ومتنوع كتنوع مجال القول في التصوف الإسلامي وتشعبه ، ثم إخـــتلافه بين التصوف السنى والتصوف الفلسفى . ونظراً لأننا سبق أن تناولنا بعض ملامحه في المحور الأول " الاتصال .. كموضوع " فإننا هنا نشير إشارات موجـــزات لحـــال الاتصـــال عند الصوفية في ضوء ما تقدم من ملامح المنهج والموضـــوع والمضـــمون ، كـــى يتسنى لنا معرفة أن علوم الصوفية ومعارفهم الكشفية - كما ذكرنا من قبل - إنما هى تخضع في أول مقام للحال الذى يعانيه المتصـــوف ، وبخاصة إذا كان الموضوع هو " الاتصال " : أسمى ما تنتهى عنده غايـــات الصوفية ومطامـــحهم على وجه الإطلاق .. الاتصال بالله والفناء فيه والاتحاد معه .

فـــإذا وصـــفنا الاتصال عند الصوفية بأنه " حالة " ، كان الشأن فيها أنـــها لا تدرك إلا بالذوق . فإن ملابسة عين تلك الحالة - كما قال الغزالى - ذوق . وإذا اتصـــل الصـــوفى بالحقيقـــة المطلقة - والحقيقة تعنى عندهم " مقام الإنسان في الجمع مع ربه ووقوف القلب في مقام التنـــزيه " (٢٢٨) . فلا يجئ

إتصاله بـــها إلا كما تجئ الحالة الذوقية تتلبس بصاحبها ، ولا سبيل إلى إدراكها غـــير إرتفاع نصيب الذوق .. حالُ يتحققها من سلك سبيلها ، ومن لم يرزق الذوق ، فيتقنها بالتجربة والتسامع إن أكثر مع القوم الصحبة الدالة على الطريق وعـــلى حصول هذه الحالة بعد انتهاء شوط المعرفة في الطريق حتى يفهم بقرائن الأحـــوال يقيناً . ومن جالسهم ، استفاد منهم هذا الإيمان ، فهم القوم لا يشقى جليسهم ، ومن لم يرزق صحبتهم ، فيعلم إمكان ذلك يقيناً بشواهد البرهان .

ولأجـــــل ذلـــك قـــال الغزالى أن التحقيـــق في هذه الحالة بالبرهان علم ، وملابسة عـــين تلك الحالة ذوق . والقبـــول من التسامـــع ، والتجربة بحســـن الظن إيمان (٢٢٩) . ولما كان العلم عند الصوفية هو علم عملى وليس علماً نظرياً ، كما يرون عن علىّ كرم الله وجهه أنه قال : " .. لا خير في عبادة لا علـــم فيهـــا ، ولا خـــير في علـــم لا فهم فيـــه ،ولا خـــير فـــي قراءة لا تدبر فيها " : (٢٣٠) ، فمـــن اللازم أن يورث هـــذا العلم العملى حالاً تأتى وكأنـــهـــا موهـــبة ، هـــى التى قال ابن رشد في شأنـــها إنـــها لا تتيسر إلا للســـعداء . فالعلم مقدمة نتيجتها العمل ، والعمل مقدمة نتيجتها الحال . فالعلم والعمل كسبى والحال وهبى (٢٣١) . وعليه قال تعالى : ﴿ والَّذِينَ جَاهدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبلَنَا ﴾ (٢٣٢) .

عـــلى أن الحـــال مسبوق في اصطلاح القوم بالمقام ، إذ المقام هو محل العـــبادة : مقـــام العبد بين يدى الله تعالى في العبادات التى هى آداب وطاعات نازلـــهـــا العبد ، وتوصل باتصافه بـــها إلى ذهابه إلى الثانى والثالث حتى ينتهى مـــن أدوار المقـــام ثم تتوارد عليه الأحوال مواهب وفيوضات . ويستدلون على

المقـــام الصـــوفى بقوله تعالى في سورة " النازعات ﴿ فَأَمَّا مَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهُ ونَـــهى النَّفس عَن الــهَوىَ ، فإنَّ الجَنة هِيَ المَأوَى ﴾ (٢٣٣) . فمقام كل سالك هو موضع إقامته من الآداب والطاعات ، كالتوبة والإنابة والورع والزهد والتوكل والتسليم والتفويض ، فمن لا يتحقق بأنواع المجاهدات وقطع العلائق في المقامات ، لا يتصور ترقيه إلى الثاني " (٢٣٤) .

وقـــد اشترط الصوفية على أن كل عبد تشغله العلائق التي هي الأسباب الثانوية العارضة ، لا يتحقق له الاتصال ، ولا يحق أن يتصف بأنه طالب الحق ، لأنـــه بإتصاله بالأسباب الثانوية ، يعجز عن نيل مطلوبه (٢٣٥) . ومن هنا ، تتضح صفة المقام بإعتبارها الصفة التي تتحقق فيها استيفاء حقوق المراسم ، فإن من لم يستوف حقوق ما فيه من المنازل لم يصح له الترقي إلى ما فوقه . كما أن مـــن لم يتحقق بالقناعة حتى تكون له ملكة لم يصح له التوكل ، ومن لم يتحقق بحقوق التوكل لم يصح له التسليم ، و هلم جرا في جمعيها . وليس المراد من هذا الاستيفاء أن لم يتبق عليه من درجات المقام السافل حتى يمكن له الترقى إلى المقام الأعـــلى ، فـــإن أكثر بقايا السافل ودرجاته الرفيعة إنما يستدرك في العالى . بل المراد تملكه على المقام بالتثبيت فيه بحيث لا يحّول وكان حالاً وصدق اسمه عليه بحصول معناه ، بأن يسمى قانعاً ومتوكلاً ، وكذا في الجميع ، فإنه يسمى مقاماً لإقامة السالك فيه " (٢٣٦) .

ومـــن الثبات في المقام الذي يكون عليه السالك ، ينتقل إلى الثبات في مقـــام أعلى منه ، ثباتاً موقوتاً بطوالع الأحوال ، وربما دل الحديث عن المقامات بــــهذه الصورة إلى التداخل فيما بينها ، فالمقامات تتداخل بعضها مع البعض

الآخر من جهة ، وفى الوقت نفسه تتداخل مع الأحوال ، وفى أعلى درجة من درجات المقام تتبدى بوارق الأحوال ، ودليلنا على ذلك أنهم قسموا المقامات على ثلاثة أنواع بحسب مقام السالكين فيها . فمقام الأول هو مقام المريد ، يعمل على الرجاء والخوف مع اتصافه بالحياء . وهو من بعد في وادى التفرقة ، لأنه عاملٌ لخصوص نفسه وهو رجاؤه وخوفه . ومقام الثانى ، هو رجلٌ مجذوب من وادى التفرقة إلى وادى الجمع ، ويقال له مراد ، لأنه عامل لا لشئ من خصوص نفسه ، بل لمجرد المحبة وشهود الكمال ، فهذا قلبه مع الله دون غيره . ومقام الثالث هو مقام رجل مسلوب بالمعارف عند المقامات والأحوال ، وما سوى هؤلاء فهو مدع مفتون أو مخدوع .

وقد زادوا فقالوا أن المقامات على جهات ثلاثة : الأولى أخذ المسالك في السفر والسير . والثانية الدخول في القُربة . والثالثة الحصول على المشاهدة الجاذبة إلى غير التوجه إلى منهج الفناء (٢٣٧) .

هذه تقسيمات أحد الصوفية العاملين ، له أن يرى في المقامات والأحوال ما يشاء فلا نرده نحن إلا إذا تحققنا من الخطأ في كلامه . ومقدار الصواب في حديثه عن المقامات يرجح نسبته إلى إصطلاحات الصوفية . ولما كان اتساع الكلام عن المقامات الأحوال ، شيئاً لابد منه لمعرفة أصل الحالة الصوفية كيف تبنى عند صاحبها ، فقد وجب أن يكون كلامنا عن المقامات بمثابة التقدمة التى ندلف بها إلى الأحوال ، وهما في ترابط لا انقسام فيه . فكما أن التجربة الصوفية كُلٌ مترابط لا يقبل الانقسام ، فكذلك المقام والحال : تترابط بينهما النسبة وتتكامل ، لأنهما أساس التجربة الروحية أولاً ، ولأنهما ثانياً

في ذاتـــهمـــا يكمل كل منهما الآخر في سياق واحد وحياة واحدة . فالأحوال تحصل عن مقامات . الحزن والقبض يحصلان عن مقام الخوف . والبسط يحصل عن مقام الرجاء . والطرب يحصل عن المحبة الحاصلة عن مشاهدة الجمال ، ومنها الكشـــف وهـــو عبارة عن بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين (٢٣٨) .

ولا يســـتطيع أن يصـــل العبد إلى هذه الدرجة الكشفية إلا عن طريق " الحـــال " والحال – كما جاء في اصطلاحات القاشانى (ت ٧٣٠هــ) – هو معنى يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمُّل واجتلاب كحزن أو خوف أو بسط أو قبض أو ذوق . ثم إن الحال لا يثبت ولكنه يزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أو ، لا ، فإذا دام وصار ملكاً سمى مقاماً " (٢٣٩) .

وعـــلى هذا ، فالحال تثمرة كثرة المجاهدات والعبادات ، فيأتى من غير تكسب ، ومن هذه الجهة اتصف بالموهبة التي يسبغها الله على عباده السالكين . فمـــن فضـــله عليهم أنه أعطاهم علوم الأحوال ، والأحوال مواريث الأعمال ، ولا يـــرث الأحـــوال إلا من صحح الأعمال . وأول تصحيح الأعمال : معرفة عـــلومها ، وهى علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وفروعه ، من الصلاة ، والصـــوم ، وسائـــر الفرائض إلى علـــم المعاملات ، من النكاح ، والطلاق والمبايعات ، وسائر ما أوجب الله تعالى وندب إليه ، وما لا غناء به عنه فى أمور المعاش . وهذه علوم التعلم والاكتساب (٢٤٠) .

ثم إذا مضـــى العبد في طريق هذا العلم واجتهد في معرفة أحكامه على قدر ما أمكنه ووسعه طبعه ، واستقامت نفسه على الواجب ، وصلحت طباعها

وتأدبت بآداب اللـــه عز وجـــل ، وأمكـــن للعبد مراقبـــة الخواطر ، وتطهير السـرائر ، أورثته الأحوال علوم المعرفة . قال الكلاباذى (ت٣٨٠هـ) : " ثم وراء هـذا عـلوم الخواطر ، وعلوم المشاهدات والمكاشفات ، وهى التى تختص بعـلـم الإشـارة وهـو الذى تفـردت به الصوفيـة بعد جمعهـا سائر العلـوم التى وصفنـاها " (٢٤١) .

ومن هذه النقطة الأخيرة يمكننا القول بأن التصوف في جوهره ليس إلا حالـة تـنحو بصـاحبها منحى مختلفاً عما يتأدى به أى علم آخر من العلوم الإسـلامية كعلم الفقه ، وعلم الكلام ، والفلسفة العقلية . التصوف يهدف إلى الداخـل ويمس مساً مباشراً - من ناحية العمق - حركة الروح و خفقة القلب وأغوار الفؤاد ، سعياً لتوكيد العلاقة المباشرة بين الله والعبد ، وتشجيعاً يـميل إلى تنحية السلطة المتوسطة بينهما ، ويمثلها النظام الدينى القائم في علم الكلام ، أى في رد الفعـل ضد السمة المطلقة التى صاغ بـها المتكلمون النتائج المنطقية لمبدأ " التباين " فاصلين بين الله والإنسان فصلاً تاماً (٢٤٢) .

فـإذا أخذنا إختلاف التصوف عن الفقه مثالاً على هذه النقطة التى نحن بصـددها يـتوجب علينا أن نقول إن حكم الفقه عام في العموم ، لأن مقصده إقامة رسم الدين ورفع مناره وإظهار كلمته . بينما حكم التصوف لا يكون إلا خاصـاً في الخصوص ، لأنه معاملة بين العبد وربه ، ولا زيادة لمستزيد . فمن ثم صـح إنكار الفقيه على التصوف ، ولا يصح إنكار الصوفى على الفقيه . فكأنما يـريد الفقيـه مـن الصوفى إن يجذبه إلى أسفل ، إلى حيث القاعدة العامة التى لا يجـوز أن يخـرج عـن دائرتـها أحد ، في حين يريد الصوفى أن يرتفع عن

اهـتمامات الشـكل والرسم ، ليغوص في أعماق الطوية الإنسانية ، وليكشف أغـوار الأحكـام الفقهيـة من داخل لا من خارج ، ولذلك لزم الرجوع من التصـوف إلى الفقـه ، والاكتفاء به دونه ، ولم يكف التصوف عن الفقه بل لا يصـح دونه ، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به ، وإن كان أعلى منه مرتبة ، فهو أسلم وأعم منه مصلحة (٢٤٣) .

ولأجـل هـذا قيل : " كـن فقهيـاً صوفيـاً ، ولا تكـن صـوفياً فقهياً " . وصوفى الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم ، لأن صوفى الفقهـاء قد تحقق بالتصوف ، حالاً وعملاً وذوقاً ، بخلاف فقيه الصوفية ، فإنه المـتمكن من عمله وحاله ، ولا يتم له ذلك إلا بفقه صحيح ، وذوق صريح . ولا يصح له أحدهما دون الآخر " (٢٤٤) .

فحكـم التصـوف أكمل وأخص من حكم الفقه . وطبيعى أن تقترن درجـة الخصوصية بالكمال ، ولا تقترن درجة العمومية إلا بطلب السلامة من أقصـر الطرق وإن شابـها نقصان ، فإن الكمال الذي يرتفع إليه الإنسان هو كمال ينطلق من قاعدة عامة ، ولأنه كمال من نوع خاص ، لا يتوجب فرضه عـلى كافة الناس ، ولا يتسنى لنا تطبيقه على المجموعات العريضة من الجماعة البشـرية ، لإخـتلاف الاستعداد ونمو الملكات ، فقد وجب أن يتفرد التصوف بالتخصيص والكمال بمقدار ما يجئ حكم الفقيه مطبقاً على عامة الناس .

هـذا عـن إخـتلاف التصوف عن الفقه ، أما إختلاف التصوف عن الفلسـفة العقلية من حيث المصدر والمنهج والمضمون ، فقد عرفناه في المحورين السابقين ، فلا حاجة بنا إلى إعادة القول فيهما مرة أخرى .

وعند المقارنة بين علم الكلام والتصوف يذكر " هاملتون جب " الفارق الذى يجعل التصوف قائماً على " الاستبصارات الحدسية القرآنية " ، ومع ذلك فــليس بــين علم الكلام والتصوف فارقٌ في المحتوى ، بل كان الفارق بين علم الكــلام الســنى والتصــوف في أول الأمر فارقاً في ما يؤكده كل منهما لا في المحتوى، فعلم الكلام يؤكد المعرفة العقلية ويتوجه إلى الرأس ، والتصوف يؤكد الإدراك الحدســى والتجربة الحدسية ، وينحو نحو القلب ، ولكن اتساع البون بينهما كان ضربة لازب ، لأن علم الكلام من حيث أنه نظام عقلى علمى أنتج مــبــنى مستقراً موحــداً من الأفكــار بينما التصوف نزعــة أو حالة لا مبدأ أو مذهباً (٢٤٥) .

وهذا الذى يذهب إليه " هاملتون جب " من تحليل لصبغتين مختلفتين ؛ كـــل صبغة منهما تصبغ طابعها بإتجاه يختلف عن الطابع الآخر الذى يصطبغ به غـــيره بصــبغة متباينة ، هو تحليل طيب له ما يبرره من واقع النصوص الصوفية والكلامية نفسها ، فالتصوف إن هو إلا حالة ترتفع متى ارتفعت نزعة الوجدان والتذوق عند صاحبها . ولكن الذى لا نقبله منه فنرده عليه قوله أن لا فارق بين التصــوف وعلم الكلام إلا في ما يؤكده كل منهما لا في المحتوى ، وهو كلام صــحيح ، لكــنه ليس صحيحاً صحة مطلقة ، فالفارق بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة العقلية والتصوف ، هو فارق في طريقة البحث ، وطريقة البحث هذه سواء كانت طريقة عقلية برهانية في الفلسفة ، أو طريقة عقلية جدلية عند علماء الكــلام ، أو طريقة عامة تأخذ بالرسوم والأشكال كما في حكم الفقه ، كل طــريقة بحث في هذه الميادين من شأنــها أن تجعل الــمحتوى مصبوغاً بصبغة

المنهج ومطبوعاً بطابع البحث المنهجى ، وهل يؤكد المنهج في نتائجه إلا محتواه، بل هل يؤكد المنهج في طريقة تناوله للموضوع الذى يريد البحث فيه إلا محتواه ؟! ونحن إذا نظرنا إلى " المحتوى " بعيداً عن المنهج كان " المحتوى " واحداً في كل الميادين السابقة ، وإذا نظرناً إلى " المحتوى " من خلال المنهج : صار " المحتوى " مختلفاً وهذا هو ما نعنيه بـ " المضمون " .

فالمضمون في علم الكلام غير المضمون في التصوف إعتماداً على " المنهج " ، والمضمون في الفلسفة العقلية غير المضمون في التصوف والفلسفة الصوفية . والمضمون في الفقه غير المضمون في الحالات الصوفية ، إستناداً إلى منهج البحث وطريقة التناول من خلال ما يخلّفه لنا كل ذلك من نصوص إن في علم الكلام أو في الفقه أو في الفلسفة العقلية أو في التصوف .. وإلا لما كان هناك معنى لوضع الفوارق المميزة بين كل هذه الميادين عقلية برهانيه أو عقلية جدلية كانت أو ذوقية وجدانية .

هذه نقطه أردنا إستجلاءها في كلام " هاملتون جب " السابق ، رغم ما فيه من براعة وأمانة ، ومن تحليل صائب يجئ على عكس ما ذهب إليه " أو ليرى " من تعصب بغيض في الفصل الذى كتبه عن التصوف (٢٤٦) ؛ حين قرر أن التصوف الإسلامى الذى شاع في خلال القرن الثالث الهجرى إنما هو نتيجة للمؤثرات الهلينية ، غافلاً أثر العوامل البيئية والداخلية في الإسلام ، ومتجاهلاً نظرية " المضمون " في التصوف الإسلامى ، تلك النظرية التى يتميز بها التصوف في الإسلام والثقافة الإسلامية عن غيره من مضامين كثيرة عُرفت في الثقافات والحضارات الشرقية وفى الفكر اليونانى على وجه العموم .

ويخطئ " أوليرى " خطأ فاحشاً صادراً عن عصبية ، في رأيه عن ظهور الأوليـــاء مـــن الصـــوفية ، ويجد نسبة مشابـــهة بينهم وبين أنبياء بنى إسرائيل الأولـــين . ويزعم أن القشيرى (ت٤٦٥هـــ) قد أخطأ من الناحية التاريخية لما أشـــار إلى الصحابة والتابعين الذين عاشوا في العصر الإسلامي الأول ، ومنهم الـــزهاد والنســـاك بإعتبارهم صفوة لعصر متأخر ، وكانوا يهتمون اهتماماً تاماً بأمور الدين ، وظهر من بعدهم قوم : " رجعوا إلى الله سبحانه بصدق الافتقار، ونعـــت الانكسار ، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال ، أوصفا لهم من الأحوال " (٢٤٧) .

كل هذا في رأى " أوليرى " خطأ من الناحية التاريخية ، لأن الأولياء في أول الإســـلام كـــانت تدفعهم فيما يلاحظ روح التمسك التام بالحياة التقليدية لســـلفهم الصحراويين ، ورفضوا النعومة لكونـــها " بدعة " وهذه روح شبيهة بما نلاحظه عند أنبياءٍ بنى إسرائيل الأولين (٢٤٨) .

وبـــهذا التحليل الذي يفتقر إلى عنصر النـــزاهة والإنصاف ، ويهمل مضـــمون الوعى الفاعل لوحى الكتاب الكريم والسنة النبوية في نفوس الصحابة والـــتابعين الأُوَّل ، يذهـــب " أوليرى " متابعاً قوله الذي لا يقوم عليه دليل من نظـــرية المضـــمون قائلاً : " على حين كان الصوفية غير متحمسين للتقاليد ، ولكـــنهم تجنـــبوا شهوة الجسد لكونـــها قيداً مادياً يحول دون ترقى الروح . وهكـــذا لم يكونوا بأيةً حال خلفاً للصحابة بل أنـــهم وقعوا تحت تأثير الآراء الجديـــدة التى لم تكن معروفة في أول الإسلام .. " (٢٤٩) . فهذا قول لا يقوله بـــاحث منصف ، وهو قول يريد أن يخرج التصوف عن مضمونه الإسلامى ،

لينســـبه نسبة كاملة ، وفقاً لمنهج الأشباه والنظائر ، إلى مضامين أخرى شكلتها الآراء الجديـــدة ، فكان التصوف في الإسلام مُنبَتّاً بـــها عن جذوره الأصلية ، غريباً عن النـــزوع الديني كما هو في الكتاب الكريم والسنة النبوية..وهذا خطأ.

ويخطئ " أوليرى " بنفس هذا الفحش ، في نسبة الجنيد (ت٢٩٧هـــ) إلى تعالـــيم الأفلاطونية المحدثة ، وهذا ما لم تقره وقائع النصوص الخاصة بالجنيد الـــذي ينسبه " أوليرى " إلى تعاليم الأفلاطونية الحديثة (٢٥٠) . وربما كان لم يطلع عليها ولا علم له بـــها على الإطلاق كما بينًا ذلك في أحاديثه عن الفناء وأقواله المقيدة بقيود الكتاب والسنة (٢٥١) .

لـــو أننا لم نتوخى البحث في " مضمون " التصوف الإسلامى ، لوجب أن نتغافل عن ما يذكره " أو ليرى " وغيره من الباحثين الغربين، لكنما المضمون يحتم علينا أن نندفع من واقع كان الصوفية يعايشونه . وقد رأينا " هاملتون " – مـــن قـــبل – يقـــرر أن التصوف إن هو إلا نزعة أو " حالة " . ومما هو جدير بالإشارة والتنويه هنا ، أن نذكر أن الاتصال – وهو من أرفع درجات التصوف وأحوالـــه مكانه بين العارفين – يعدُ بكل وجه من الوجوه حالة روحية خصبة تستند إلى " تجربة " وإذ تتعدد أمامنا سبل الاتصال بالله ، نكون على صواب لو أننا ذكرنا أن الاتصال المشروط بمضمون إسلامى هو عنوان التصوف الذى يمثله ككـــل طالما أن التصوف كله – في شتى الثقافات الإنسانية – حالة من حالات الاتصـــال ، والدليل على ذلك أن كثيراً من موضوعات التصوف – إن لم يكن جميعهـــا – تـــــهدف إلى الإتصال وتسمو فيها الأنفس والعقول جاهدة لبلوغ طـــريقه . ومـــن المؤكـــد أن هذه " الحالة " مشروطة في التصوف الإسلامى

بالاستقامة ، شأنها في ذلك شأن جميع الأحوال الشريفة من قرب ومشاهدة وكشف ويقين ومعرفة وكرامة .. وغيرها من أحوال قيل فيها إن أصلها قائم على الإستقامة - إن في النشأة وإن في الغاية - ، ولو لم يكن هذا الشرط كافياً، لما دل دلالة بارزة على مضمونه وفحواه .. وإلا فما الفرق بين الاتصال في التصوف الإسلامى ، والاتصال في التصوف الهندى ، وما الفرق بين إتصال الفلسفة اليونانية ، وإتصال الصوفية الإسلامية ؟! وما الفرق بين كشف العارفين وكشف البرهان والدليل ، وما الفرق بين حلس الوجدان وحدس العقل والبرهان ؟! .. وما الفرق بين كشف الأولياء و الربَّانيِّن وكشف السحرة والمرتاضين ؟!

لو لم يكن هناك فرق بهذه المثابة ، لوجب أن نلغى ما نسميه من جانبنا " بنظرية المضمون " ولما كان إلغاؤها مستحيلاً ، فقد صار المضمون في التصوف الإسلامى مشروطاً بالإستقامة ، وكل ما يندرج تحت التصوف في الإسلام من أحوال ومواجيد ، بل ومن موضوعات ونظريات ومذاهب شرطها أن يكون صاحبها على إستقامة ، ويترادف معنا معنى الإستقامة بمعنى التجربة الروحية ومعاناة الصوفى فيها . فالصوفى لا يتصوف إلا والإستقامة المقيدة بالطاعة نصب عينيه،فإذا اتصل بالله تعالى اتصال كشف ومشاهدة،كان ذلك دليلاً على إستقامة أحواله مع الحق..قال ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) :" ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشئاً عن الإستقامة لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن هناك إستقامة

كالسحرة وغيرهم من المرتاضين . وليس مرادنا - ولا مراد الصوفية جميعاً - ألا الكشف الناشئ عن الاستقامة " (٢٥٢) .

التصـــوف كله حالة ينكشف فيها للصوفى من حقائق التوحيد والمعرفة ما ينكشف لغيره من أصحاب الرياضات والمجاهدات ، على أن يكون الشرط في ذلـــك هو الاستقامة . فكأن شرط التصوف أن تستقيم " الحالة " فلا تعوج ولا تـــنحرف بصاحبها عن خصائص الاستقامة ، ولا تسفر عن شئ ذى دلالة إلا ذلـــك المجهود الأخلق بالوصول والأجدر ببلوغ الاتصال ، ولأجل هذا كان أبو عـــبد الله محمـــد بـــن أحمد المقرئ (ت٣٦٦هـــ) (٢٥٣) . يقول " التصوف اســـتقامة الأحوال مع الحق " (٢٥٤) . وما سمى الحال حالاً إلا لأنه يتحول ، فيغـــرى الصـــوفى بعيـــداً عـــن الحق ويرميه في متاهات الإعوجاج عن السير المستقيم ، ولما كانت الأحوال مغرية ، فقد وضعوا لها ضوابط تحكمها فيمتنع أن يضـــل بـــهـــا وفيها السالكون ، إذ إن من أنعقد قلبه على محول الأحوال ، لا يسقط من مرتبة الاستقامة ولا يحجب من الوصول إلى الحق (٢٥٥) . والمعنى في قولهـــم أن الأحوال " تغرى الصوفى بعيداً عن الحق " ، أى تجعله يظن ظناً أنه في مرتـــبة الاتصـــال بالله ، ولربما كان على غير هذه المرتبة . ومن هنا جاء تأكيد الصوفية على وجوب الاستقامة لأنـــها من كمال التقوى : قال الشيخ زروق : " مـــن كمال التقوى وجود الاستقامة ، وهى حمل النفس على أخلاق القرآن والســـنة ؛كقو له تعـــالى ﴿ خُذ العَفو وأمُر بالعرفِ وأعْرِض عَن الجاهلين ﴾ ﴿ وعبادُ الرَّحمن الذِّينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرضِ هَوْناً ، وإذا خَاطَبهَم الجَاهِلوَنَ قَالوا سَـــلاَماً ﴾ (٢٥٦). وقو له تعالى ﴿ أَدْفَع بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنَ السَّيِئة ﴾ (٢٥٧) .

ولأجــل أن الصــوفية وضــعوا للأحوال ضوابط تحكمها الاستقامة ، كذلك اشترطوا في الاستقامة أن لا تتم إلا بشيخ ناصح ، أو أخ صالح ، يدل العبد على اللائق به ، لصالح حاله ، إذ ربَّ شخص ، ضرَّه ما انتفع به غيره (٢٥٨) .

والــرأى عندنا أن شرط الاستقامة لا يكون بالشيخ الناصح ولا بالأخ الصــالح فقط ، وإنما يكون بالعلم الدال على الطريق ، فالعلم أولاً ثم العمل ثانياً بمقتضى العلم وإن لم يكن هناك شيخ ناصح .. فبالعلم وبالعمل تتأتى الإستقامة. واعــتماد الإنسان على العلم أنفع وأصلح له من اعتماده على الشيخ الذى يتقيد معه بقيود تتنافى مع ما يقوده العلم من حسن السيرة وحسن العاقبة ، والصوفية الذيــن طلــبوا السلامة من طريق العلم والمعرفة ، شاركوا في توجيه الإنسانية الوجهة المقبولة والمعقولة في آن واحد ، ولكنهم لم يتخلوا قط عن فضيلتى العلم والعمــل ، صحيح أن من مهام الشيخ الأساسية توجيه المريدين وإرشادهم إلى طــريق الحــق ، ولكن ليس معنى هذا أن تكون الاستقامة مقصورة على الشيخ وحــدة وبخاصــة في هذه الأزمنة التى ترى فيها الشيوخ بعيدين تمام البعد عن الفضائل العلمية والكمالات العقلية والمعرفية .

* * * *

معنى الاتصال ودلالاته في القرآن .

لقد سبقت الإشارة إلى أن الاتصال دال على التصوف في مضمونه وفحواه ، ودلالته هذه تجئ تعبيراً عن أحوال الصوفية . ولكن قبل أن نستنبط معانى الاتصال ودلالاته في الكتاب الكريم ، تجدر الإشارة إلى أن الحديث عن الأحوال الصوفية وتحليلها - ومنها بالطبع حالة الاتصال - فوق أن يحصى ويستقصى ، ولسوف نرى شيئاً من هذه التحليلات في الصفحات المقبلة لكننا سنذكر هنا طرفاً من الاتصال وحال العارف ثم نعقُبه باستخراج آيات من القرآن فيها معنى الاتصال والدلالة عليه عند الصوفية .

بدايةُ العرفان إحسانُ الطريق ومراعاة الأحوال في جميع الأوقات ، وبمقتضى هذه الأحوال ، كانت شرائط الطريق إلى الله تصحيح التوبة ، فلا تصح العبادة إلا بالتوبة ، فقد قدم الله تعالى " التوبة " على العبادة في قوله تعالى " التائبِونَ العَابِدُون " فالتوبة أول مقام في هذا الطريق ، والعبادة آخر مقاماته . والمعرفة التي تتسق مع العبادة هى معرفة الله على الحقيقة والإعراض عمن سواه ، والتمسك بأهدابها على النحو الذي تتحقق فيه صفة العارف . فالعارف يدير ظهره لغير الله ، ولا يريد من الخلق شيئاً وينقطع عن متاع الدنيا ، نظراً لأن قلبه وسره وعقله وضميره وكيانه كله موصول بالله ، ذلك أن معرفته جهل ، فالجهل جزء من معرفته ، ، والمعرفة جزء من جهله ، أى كلما أزداد العارف معرفة بالله أزداد جهلاً بغيره ، وعلى هذا صار العارف من عُشَّاق هذا الجهل المستنير ، وهو جهل لأنه لا يعلم من أمر الناس والحياة الدنيا شيئاً ولا يربط سَّره بشيء فيها ، ولكنه محفوظ السر عن أو ساخ الدنايا

ورذائـــل الخصال والصفات ، فهو يعلم هذا ويجهل ذاك ، وهو مستنير ، لأنه مطـــلع عـــلى أنوار الربوبية فيه ، مكشوف عن حجب الغفلة وستائر الأوهام والأهواء . فالجهل على هذه الصفة جزء من معرفته ، وبقدر ما ينـــزاح الجهل عـــن المعـــرفة بالله يزداد في الجهة المقابلة ، وبمقدار ما يزداد الجهل بما سوى الله تشرق على العارف استنارة المعرفة الإلهية ، فيكون علمُه ومعرفتُه بالله ومن الله ، ولك أن تتصور معرفة آتية من الله تعالى الذى لا تخفى عنه خافية في الأرض ولا في الســـماء ، هـــل يكون صاحبها جاهلاً بشيء وهو ممدود المعارف بمدد إلهى ؟!.. لكـــن العارف بداية كان قد أعرض عن الخلائق ، وأصبحت المعرفة جزءاً من جهله بـــهم ، فجهله غفلة عنهم ، وإستنارته معرفة بالله ، ذلك هو " الجهل المستنير " في نظام العارفين .

قـــال الهجويرى (ت ٤٦٥ هـــ) : " العارف ينقطع عن البشر ، وعن الـــتفكير فيهم ، ويتصل بالله ، وليس للغير مكان في قلبه يجعله يهـــتم بـــهم ، وليـــس لوجودهم قيمة لديه بحيث يهتم بـــهم عقله " وقد روى عن أبي محمد جعفر الصادق أنه قال : " من عرف الله أعرض عن سواه " (٢٥٩) . ومن أكثر الإشـــارات العميقـــة اتفاقاً مع طرائق العرفان ، إشارة ابن سينا (ت٤٢٨هـــ) لتطلعات العارف وسلوكه في ميدان المعرفة الإلهية ، فإذا وصفنا العرفان على نحو مـــا وصف ابن سينا حين قال إن : " العرفان مبتدئ من تفريق ونفض ، وترك ورفـــض ، ممعنٌ فى جمع ، هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منته إلى الواحد ، ثم وقوف " (٢٦٠) .

كـــان المعنى من وراء ذلك هو أن العرفان يبدأ بتفريق الصفات المذمومة والشواغل الدنيوية عن الذات العارفة ، وإنه ليعنى بالتفريق ، حل عُقد التركيب والـــنقص لكـــل ما هو متصل بذات العارف قبل توارد المعرفة عليه ، حل عُقد الآفـــات ، وحـــل عُقَـــد الشواغل ، وحل عقد الرذائل ، وحل العلائق وتنحية العوائق وتفريق مركباتـــها والتحرر عن رق الكائنات وصولاً إلى الحق . ثم إذا توافرت له قدرات الحل والتفريق ، يأخذ في صفة أخرى هي " النفض " فينفض عـــنه غبار الشواغل الحسية بعد تفريقها وقطع اللذات الشهوانية والتفرغ لحفظ الأوقـــات ، وهدفـــه الأول والأخير نشدان الكمال بقدر المستطاع .. فإذا هو اجـــتاز مرحـــلة التفريق والنفض ، فترك - بالكلية - ما لا يُعنيه ، ولا يُعينه في طـــريقه ، ورفض العوارض الشاغلة ، ارتفعت لديه الهمة فصارت سوانحه علوية وأخلاقـــه تظهر كما لو كانت ملائكية وهمته مجموعة بالتخلق بأخلاق الله تعالى عـــلى الحقيقة ، وهو - من بُعد - ممعن في جمع صفات الحق بصدق صادق إلى أن يقوده الصدق نحو مدارج العرفان ، فلا يرى في الوجود إلا واحداً ، إذ ينتهى إلى الواحـــد .. وهـــناك يكون الاتصال . وواضح من قول ابن سينا " مُنته إلى الواحـــد ، ثم وقوف " .. إنه يعنى أن مرتبة الوصـــول إلى الواحد هي مرتبـــة جليلة ليست بعدهـــا مرتبة ، حيث لا يبقى هنـــاك واصف ولا موصـــوف ، ولا سالك ولا مسلوك ، ولا عارف ولا معروف (٢٦١) .

درجُـــة عـــليا هي أقصى ما يبلغه العارف من معرفة ، ولا زيادة بعدها لمستزيد : " إذ لا يزيد في عزّه إقبال من أقبل ولا إدبار من أدبر ، وإنما وصل من وصـــل بمحـــض فضله ، وأبعد من أبعد بمحض عدله " (٢٦٢) . فالوقوف مع

الحـــق معـــناه البقاء به على العلم والمعرفة لا على الصفات المعطلة عن العلم به والمعـــرفة بصفاته وعظمته ، ومنه قول ابن عطاء الله السكندرى (ت٧٠٧ هـــ) في إحـــدى حكمه البالغة : " وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربـــنا أن يتصل به شئ أو يتصل هو بشيء " (٢٦٣) . وليس لأحد - كائناً ما كـــان بُلــه العارفين والسالكين - أن يتصل بالله اتصالاً ذاتياً ، فهو متعال عن الوصـــول المفهـــوم بين الذوات ، وإنما الاتصال معلق معناه على وصول القلب للعلم بجلال الله سبحانه ، وعظمته على وجه يباشر القلب ويجرى معناه ومرماه في الجـــوارح والحركات ، وإذا كان الاتصال بالله يسبقه انقطاعاً عن البشر - كما تقدم - فلكى يتصل العبد بالكل ، لابد وأن ينقطع عن التفكير في الجزء ، وأنـــه مـــا دام في العـــبد بقية من هوى توصله بالخلق والمخلوقين ، فلن يتم له الاتصال بحال ، ولما كان الهوى ممزوجاً بطينة آدم ، كان لزاماً إما أن تملكه أنت أو يمـــلكك هو ، فمن ملكه كان ملكاً ، ومن ملكه الهوى صار عبداً ذليلاً لهواه وقد سئل الجنيد عن " الاتصال بالله " فقـــال " تـــرك الهوى " وأعظم منحـــة يمـــنحها الله العـــبـــد أن يمكنه من هواه ، فإن مـــن اليسير أن يهـــدم الإنسان جبلاً بأظفاره من أن يتغلب على هواه (٢٦٤) .

فـــإذا كـــان هذا هو الشأن بالنسبة للاتصال بالله ، فلربما شارك الهوى الإنســـان وهـــو في أعـــلى مراحل الاتصال فصَّيره على ظنون يربأ المتصوفون الحقيقيـــون أن يخوضـــوا فيهـــا أيا كان الواصل منهـــم " لا يحجبـــه عن الحق شئ " (٢٦٥) .

وفى ذلـــك قال الجنيد - رضى الله عنه - : " متى يتصل مَنْ لا شبيه له ولا نظير له بـــمن له شبيـــه ونظير ، هيهـــات !! .. هـــذا ظن عجيب إلا بما لطـــف اللطيف من حيث لاَدْرك ولا وهـــم ، ولا إحاطـــة إلا إشـــارة اليقين وتحقيق الإيمان " (٢٦٦) .

الاتصـــالُ - إذن - اتصـــال سريرة قلبية وتعلق لطيفة ربانية بخالقها ، وعلى ذلك فكل الألفاظ التى تدور حول معنى الاتصال عند العارفين كالمشاهدة والمكالمـــة والوصـــول ، والـــتمكين ، والســـكون ، والطمأنينة ، والمجالسة ، والمســـاورة ، إنما هى ألفاظُ الغرض منها تقريب فهم المعانى وكناية عما أدركته أرواحهم وذاقته أسرارهم من عظمة الحق وجلاله . وإنه كلما شعر العبد ، وهو في حضرة القرب من خالقه - بعدمه ، كان العدم منه ضرورياً في الوقت الذى يكـــون العلم بوجود الله تعالى على الحقيقة ضرورياً ، فوصول العبد إلى الله هو تحقيـــق العـــلم بوجوده حيال الغيبة عن نفسه وعن كل ما سواه ، وليس معنى الوصـــول هو الوصول الحسى ، جل ربنا تعالى وترفع أن يتصل به شيء للزوم تحيزه ، أو يتصل هو بشيء للزوم افتقاره وحصره (٢٦٧) .

ويُفهم من ذلك أن الألفاظ التى تدور حول معنى الاتصال عند العارفين كالسير والرحيل ، وذكر المنازل والمناهل ، والمقامات والرجوع والوقوف ، إنما هـــى كـــناية عن مجاهدة النفوس ومحاربتها وقطع العلائق عنها ، دون أن يكون هـــناك وقـــوف مع شئ منها ، بل يكون الوقوف مع الحق لا مع ما هو شاغل عنه . ولعل هذا هو المقصود بقول ابن عطاء الله : " لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه ، حتى تطويها رحتك ، ولا قطيعة بينك

وبيـــنه حـــتى تمحوها وصلتك " (٢٦٨) . وإذا جاز لنا أن نصف هذه الألفاظ الواردة في معنى الاتصال ، قلنا إنـــها تفيد معنى الاتصال من ناحية التخلى ، في حـــين أن الألفاظ الأولى كالمشاهدة والتمكين والسكون والوصول ، تفيد معنى الاتصال من ناحية التحلى ، وجميعها سواء كانت هنا أو هناك هى ألفاظ تقريبية لحالة ذوقية .

ومما لابد لنا - بعد هذه الإشارة الموجزة - أن نتعرف على الاتصال في القرآن ، إجابة على سؤال كهذا : بأى معنى يمكن أن نحمِّل مفهوم الاتصال عند الصوفية محملاً جاء وروده في الآيات القرآنية ؟! .. فإننا نلاحظ أن موضوعات التصوف ، لها سند من القرآن يتكئ عليه الصوفية ، فهل جاء الاتصال موصولاً بمعـــناه في القـــرآن ؟! . فقد استخدم القرآن مادة " وصل " في أكثر من عشرة مواضـــع ، تختلف في الدلالة كما تختلف في سياق المفهوم الذي تشير إليه الآية المباركة ، ولكننا لا نعدم وجود إشارات إلى الاتصال بنفس الدلالة الدقيقة التى يســـتخدمها الصوفية عنواناً على اتصالهم بالله ، مع شئ من التأويل والبحث في الأعماق الدفينة لا الظواهر السطحية .

الاتصـــال في اللغة ، لا يخرج عن معنى القرب وبلوغ الغاية ، فالوصول هو بلوغ أى بَلَغَ ، والوصل ضد الهجران . وُصَّلَهُ أى اتصال وذريعة ، وكل شئ اتصل بشىء مما بينهما وُصْلة . والجمع " وِصَل " ، و " تَوصَّلَ " إليه أى تلطف في الوصـــول إليـــه . والتواصل ضد التصارم . واصَلَه مُواصَلة ووصالاً ، ومنه المواصَـــلةَ في الصّـــوم ، بمعـــنى المداومـــة " (٢٦٩) . هـــذا في اللغة ، أما في القـــرآن ، فإن لفظة " اتصال " لم ترد على هذا النحو إلا في آية واحدة في قوله

تعالى من سورة " النساء ﴿ إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ﴾ ففى قوله : ﴿ إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ ﴾ (٢٧٠) ؛ أى يتصلون ، ولكن تأمل هذه الآية الكريمة ، واصرف الخاطر عن ظاهرها تجد قوله في سورة " القصص " : "وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ " (٢٧١) ؛ فيه تأكيد منه - سبحانه - أنه أنزل عليهم القرآن متواصلاً متتابعاً يتبع بعضه بعضاً ، وهذا هو معنى الآية في ظاهرها . ولا تجد بعد التأمل فرقاً كبيراً بين هذا التعبير القرآنى المبارك في قوله تعالى : " ولقد وَصَّلْنَا لهم القول " وبين تخريج الصوفية للاتصال تخريجاً لو أدرناه على رحاه الذوقية ، لوجدناه متفقاً مع ما يعنيه القرآن في باطن الآية . فلو شئنا أن نتدبر وصول القول من الله تعالى إلى الذين يرجى منهم أن يتذكروا ويذّكروا ، لرأينا أن هذه الآية تطبع التصور بطابع فيه إلحاح العناية الإلهية لهداية الإنسان لأجل التذكرة والإدّكار ، فإذا جاء منه الإعراض ، تصورنا حاله كيف يكون مع الإعراض عن القول الإلهى الموصول ، وإذا مس القول أوعية التذكرة فاعتبرت معناه وأدركت لطائفه واتخذته دستوراً للقلوب الواعية والبصائر العالية، كان ذلك ضرباً من المعرفة بالله حالَ وَصلِه القول وَجَعْلِه سبيل هداية حافظة للاعتبار والتذكرة .

ثم إن هذه التذكرة الصادرة عن وعى القول الإلهى ، إذا هى كانت موطناً للسرائر وسكناً للضمائر أذهلت صاحبها من جلالة المعرفة وأنوار المشاهدة . وقد قيل : " إن الاتصال هو وصول السر إلى مقام الذهول " (٢٧٢) . أو كما قال النورى : الاتصال مكاشفات القلوب ،

ومشاهدات الأسرار . مكاشفات القلوب ، كقول حارثة ، كأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً ، ومشاهدات الأسرار ، كقوله عليه السلام : " أعبد الله كأنك تراه " ومعـــنى وصول السر إلى مقام الذهول ، هو أن يشغله تعظيم الله عن تعظيم من سواه ، فالاتصال على هذا هو أن لا يشهد العبد غير خالقه ، ولا يتصل بسِّره خاطـــرُ لغـــير صانعه ، وإذا انفصل بسره عما سوى الله ، فلا يرى بسره بمعنى التعظـــيم غـــيره ، ولا يسمع إلا منه (٢٧٣) . ومن نوادر أبو الحسين النورى (ت ٢٩٥ هـــ) أنه أنشد في ذلك قائلاً (٢٧٤) .

كادت سرائر سرى أن تسَّر بمـــا أوليتنى من سرور لا أسميـــــه

فصـــــاح للسر سرُ منك يرقبه كيف السرور بسر دون مبديه

فظل يلحظه سراً ليلحظــــــــه والحق يلحظنى ألا أراعيـــــه

وأقبل السر يغنى الكل عن صفتى وأقبل الحق يغنيني ويغنيـــــه

ولعل هذا يوافق قول سهل بن عبد الله (ت٢٨٣هـــ) الذى يتضح معناه بـــين الحـــركة الســـكون ، فالـــبلاء حركة والسكون اتصال " حُرِّكوا بالبلاء فتحركوا، ولو سكنوا أتصلوا " . والواصل الذى يصله الله فلا يخشى عليه القطع أبـــداً ، والمتصل الذى بجهده يتصل ، وكلما دنا انقطع . وكأن هذا الذى ذكره أبو سعيد القرشى حال المريد والمراد ، لكون أحدهما مباداً بالكشوف ، ولكون الآخر مردود إلى الاجتهاد (٢٧٥) .

ومن الآيات الكريمة التى تؤكد مفهوم الاتصال عند الصوفية قوله تعالى في سورة " الرعد " : ﴿ والذّينَ يَصِلُون ما أمر الله بِه أَنْ يـــُوصَلَ ويخشون ربَّهُم ويخـــافُون سُـــوءَ الحساب ﴾ (٢٧٦) ؛ فكأن الذين يصلون ما أمر الله به أن

يوُصَلَ ، هم الذين يصلهم الله فلا يُخشى عليهم القطع أبداً ، لأنـــهم وصلوا ما أمـــر الله به أن يوصل ، فكان وصولهم في ثلاثة أحرف : همهم لله ، وشغلهم في الله ، ورجوعهـــم إلى الله ، كما قال أبو يزيد البسطامي (ت٢٣٤هــ) . وعلى عكـــس هـــؤلاء الذين يأمرون أنفسهم بأن تصل ما أمر الله به أن يوصل ، نجد بعـــض الآيـــات تتوعد الذين يقطعون أسباب الوصول حين لا تكون أوامر الله موصولة لديهم ، وذلك قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ الَّذِين يَنقُضُونَ عَهدَ اللهِ مِـــن بَعد مِيثَاقِه ، وَيَقطَعُونَ مَا أَمرَ اللهُ بِـــهِ أَنَ يُوصَلَ ويُفسِدُونَ فِي الأَرضِ ، أُولَـــئِكَ هُمُ الـــخَاسِرونَ ﴾ (٢٧٧) . وقوله تعالى أيضاً في سورة " الرعد " : ﴿ الَّذين يَنقُضُونَ عَهدَ اللهِ مِن بعد ميثاقه ، وَيقْطَعُونَ ما آمرَ اللهُ بِـــه أن يُوصَلَ ويُفسدُون في الأرضِ ، أُولَئِكَ لَـــهُمَ اللَّعْنةُ ولَـــهُمَ سُوء الدارِ ﴾ (٢٧٨) .

وعـــلى هذا ، فانقطاع ما هو موصول من قبيل الله تعالى ، هو لعنةُ من الله وخسرانُ مبين ، أما الوصول الحق ، فهو البقاء على العهد والوفاء به ورعاية المواثيـــق الإلهيـــة الـــتى أمر الله عباده أن تكون موصولة لديهم غير مقطوعة : موصولة في القلوب والسرائر ، وموصولة في أمور العمل والعبادة ، وأمور المعاش لـــتعمير الأرض لا إفسادها ، فإذا حصل ذلك للعبد - حسبما يريده الله - سمى واصـــلاً فالواصل هو الحاصل عند ربه - كما قال الجنيد - وربما كان المقصود بالحاصـــل في قـــول الجنيد ، هو الباقى على العهد ، لا ينقُضَه بعد ميثاق ، ولا يقطعه بعد أن تيسرت له أسباب الوصول . فالحاصل - على هذا التخريج - هو الذى حصلت له العناية عند ربه ، في تنفيذ ما أراد الله له أن يوصل . ولما كان العمَّـــال - لله أربعة : تائب ، وزاهد ، ومشتاق ، وواصل . فالتائب محجوب

بتوبته ، والزاهد محجوب بزهده ، والمشتاق محجوب بحاله ، والواصل لا يحجبه عن الحق شئ " (٢٧٩) . لماذا ؟!.. لأنه ما أراد أن يحجب أوامر الله عن أن تسير سيرتها المثلى كما أراد لها خالقها أن تكون، لا لشيء إلا لأنه لا يريد نقض عهد أوثقه مع الله ، ولا حل إبرام كان عقده مع ربه وهو في عالم الذر ، لأنه يعلم أن في هذا خسراناً ملعوناً من عند الله .

وإنه إذ لا ينقض العارفون عهود الله ومواثيقه ، ويحفظونها في قلوبهم ويعملون بها أعمالاً يرضى عنها الله ورسوله ، لم يتركهم الله هكذا بغير معونة ولا عواقب كريمة ، بل كافئهم بأن أوصل إليهم قلوبهم فهم محفوظون القوى ، ممنوعون من الخلق أبداً . ولما كان الوصول مقام جليل ، صار الشأن فيه أن الله تعالى إذا أحب عبداً أن يوصله ، أختصر عليه الطريق ، وقرب إليه البعيد . وتلك هي مكافأة الله لخدَّامه العارفين : أن يقربهم إليه بالمعرفة ، وأن تصير المعرفة الإلهية غاية لهم وجولة لقلوبهم وصولة لضمائرهم وخزائن أفئدتهم يجولون فيها ويصولون ولا يهابون أحداً من الخلائق ولا يكترثون لشيء من صغائر الاهتمامات وعظائم المنالات الدنيوية .. همُّهم كله هو معرفة الله لا يزالون فيها أبد الآبدين في الدنيا والآخرة . كان ذو النون المصرى (ت ٢٤٥هـ) يقول : " ما رجع من رجع إلا من الطريق ، وما وصل إليه أحد فرجع عنه " . والمعنى في هذا ، أن صعوبة الطريق شاقة على كثير من السالكين، فإذا رجع منهم أحد عنها ، فرجوعه لصعوبة المضى في السير فيها ومشقة مسالكها ، أما الذى يجتاز مفاوذها ، فيكتب له الوصول ، حتى إذا ما وصل فلا رجوع له إلى ما كان عليه من قبل ، والعارف هو ذلك الذي يصل

فلا رجـــوع له بعـــد الوصول ، لأن حال العارف -كما قال ذو النون أيضاً- هو أنه : " لا يلزم حالة واحدة ، وإنما يلزمُ ربَّه في الحالات كلها " (٢٨٠) .

وإذا كنا وجدنا أن في بعض الآيات القرآنية المباركة ما يدل على مفهوم الاتصـــال عند الصوفية ، وأن الاتصال في التصوف مستقى - في حقيقته - من فهم الصوفية لدلالات الآيات المباركات ، فهماً يجئ نصيب التذوق فيه أكبر من نصـــيب النظر العابر والمعرفة السطحية ، فإننا نلاحظ - أيضاً - أن هناك بعض الآيات التي وردت فيها مادة " وصل " لكن دلالتها الظاهرية أوضح وأظهر من أية محاولة تصرف الظاهر عنها ، مهما قلبت النظر فيها على اختلاف وجوهه . ففى قوله في سورة " هود " ﴿ فلمَّا رَأى أيديَهَمُ لا تَصِلُ إلَيه نَكرَهُم وأَوجَس مِـــنُهم خِيفَةً ﴾ (٢٨١) . يأتى معنى قوله " لا تَصِلُ إلَيه " تأكيد منه بأنـــها لا تمـــتد أليه . والظاهر أن الأفعال المسبوقة بالنواهى وتأكيد النفى ، لا تدل على مفهوم الاتصال كما بينَّا معناه فيما سبق ، لكأنما تجئ دالة على الانقطاع ، فكما أن هناك بياناً ظاهراً للوصول إلى الله ، فهنا أيضاً تجد نوعاً من التنبيه الإلهى على صـــفات المـــنقطعين الذيـــن لا يصلون ما أمر الله به أن يوصل،ومن ثم فهم لا يتصلون.وإن جاء مدلول الآية ظاهراً كما في قوله تعالى في سورة " القَصَصَ " : ﴿ قـــال سَنَشُدُّ عَضُدك بأَخيكَ ونَجعل لكما سُلطَاناً فلا يَصلوُنَ إليكما ، بآياتنا أنـــتما وَمَـــنْ اتَـــبعكُمَا الغالِـــبون﴾(٢٨٢).وقوله تعالى في سورة" الأنعام " : ﴿ وَجَعَـــلوا لله مَّما ذَرأ مِنْ الحرْث والأنعَامِ نَصيباً فَقَالوا هَذا لله بزَعْمِهم وَهَذا لِشُـــرَكائنا . فَما كَانَ لِشرَكائِهم فَلاَ يَصِلُ إلى الله ، وما كان لله فهو يَصِلُ إلى

شُرَكَائِهم ﴾ (٢٨٣) . وقوله تعالى في سورة " هود " : ﴿ قالوا يالوط إِنَّا رُسُلُ رَّبكَ لَنْ يَصِلوُا إِليكَ ﴾ (٢٨٤) .

فهذه الآيات ظاهرة المعنى وليس الوصول فيها يعنى الاتصال كما عرفناه عند الصوفية . ونريد الأن أن ننتقل من هذه الجزئية إلى جزئية أخرى تطلعنا على مفهوم الاتصال في وجه جديد من وجوهه المختلفات .ذلك هو :

الاتصال في القُرب : -

لا يعزب عن العلم بـــهذه الجزئية التي نحن بصددها أن مقامات المقربين مميـــزة عـــن أهل الغفلة المبعدين ، ولا تعد مقامات القرب ذات أهمية في التمييز والـــتفريد ، إلا لأنـــهـــا تدخل في هذا الوجه من الاتصال دخولاً مباشراً ، فلا يكـــون الاتصال خليقاً بصاحبه إلا إذا كان موصوفاً بالقرب والمراقبة لله تعالى ، وصـــار الواصـــل بعيـــداً عن نعوت الغفلة والتسويف ، فليس الواصل المقرب كالغـــافل المـــبعُد ، ولكنهما على النقيض ، فحين يكون الوصول قرباً من الله بأخـــلص الطاعـــات وبأحســـن الجهود المبذولة في معرفته تعالى ، تكون الغفلة - بعداً عن طريق الله - شيمة الغافلين .

وعلامـــة الإنســـان الغافل عن الطريق ، إنه " محارف للتفريط ، معتاد للـــبغى، شغوف بالتسويف ، مجبول على الملل والنسيان ، وهو موصوف بعدم العـــزم ، مطبوع على طول الأمل ، منعوت بالجزع عند الشدة ، وبقلّة الشكر عند النعمة ، مولوع بالانخداع والاغترار " (٢٨٥) .

وإذا كـــان الغافل المبعد ضد الواصل المقّرب ، فما هو ضد الغفلة طريق إلى الوصـــول يسلكه السائرون ، وهؤلاء السائرون يعلمون أن الغفلة أصل لكل

شـــر ، وأن اليقظـــة والتنـــبيه هما أصل لكل خير ، ومن علامات التيقظ ، الهم والحزن ثم حسن الاستعداد لما أهتم له السَّيار وحزن عليه .

يرى المحاسبي (ت٢٤٣هـــ) أن الأكياس العقلاء ، إذا دعتهم النفوس إلى أن تقطعهـــم بخدائعهـــا عن سبيل نجاتـــهم ، حاكموها إلى الحياء من الله تعالى ، فأذلـــهـــا حكم الحياء ، ولذلك كانت أعلى الأعمال في الدرجات أن تعبد الله عـــلى السرور بمولاك ، ثم على التعظيم له ، ثم على الشكر ، ثم على الخوف . وآخـــر الأعمـــال هي التي تكون بالصبر ، والصبر على وجوه : تصبر ، وصبر جميل، ثم تخرج إلى الخوف ، والشكر ، ثم إلى التعظيم ، ثم إلى السرور (٢٨٦) .

وتحـــليل المحاسبي هذا ، إنما هو تحليل بلغ من الدقة والغوص في أعماق النفوس مبلغاً يمتع معه الذوق وتسمو به النفس ويتقبله العقل بالطبع والغريزة ، مما جعل " ماسينيون " يصفه بأنه أرتفع بالتحليل النفسي إلى مرتبة قل أن نجد لها مثيلاً في الآداب العالمية إلا نادراً (٢٨٧) . ومن ذلك ما يقوله في تحليل "الغفلة" وهي ضد " التيقظ " ، فإذا كان التيقظ لا يقوم في الإنسان إلا وله من العلامات مـــا يفيـــد قيامه ، كالهم والحزن ، ثم حسن الإستعداد لما اهتم له وحزن عليه ، فكذلك الغفلة لها من العلامات الدالة عليها ، كالبطر والمرح ، لأنـــهما يسهيان وينســـيان التيقظ ، وفى ترك التيقظ ترك الاستعداد لما بعد الموت . والغافل عما يكـــره الله ، قسوة في القلب ، وفى قساوة القلب ذهاب حلاوة الأعمال ، وفى ذهـــاب حلاوة الأعمال قلة الطاعات ، وفى قلة الطاعات قلة الشكر ، وفى ترك الشـــكر فساد ما عملت ، وحرمان ما طلبت وانقطاع الزيادة . ولكى تنصلح هـــذه الأعمال ، لابد أن تنصلح أولاً القلوب ، وصلاح القلوب بعزل الأخلاق

الرديـئة . قـال : أعزل من أخلاقك ثمان خصال : التكلف في القول والفعل ، والمـراء والمداهنة ، والجريرة - وهى الذنب والجناية - والخب - وهو الخداع والنمش - والمزاح والخداع ، والتغيظ " (٢٨٨) .

وبـهذه المعرفة الدقيقة بخفايا النفوس ، تكون العبادة محكومة بأحكام عـلمية ومعرفية ومحفوظة بالسلوك ، بعد المراقبة ، على منهج يصعد به إلى أعلى درجـات الوصـول . والعبادة - لا شك - إذا هي كانت مقاماً من مقامات المقـربين ، أوصـلت صـاحبها إلى حيث الاتصال بأسمى مراتب السعادات ، يـتقدمها حفـظ السلوك بالمراقبة في القول والفعل ، فإذا تدرج السالك فـي مـراقـي العـبادة كان جديراً بـهبة الاتصال ، وهـو المعنى بقوله تعالى : ﴿ والذِّيـنَ هُـم لأَمَانَاتـِهِم وَعهدِهِم رَاعُونَ والذِّيـنَ هُم بَشَهَاداتِهـِم قَائمُونَ ﴾ (٢٨٩) .

ومـن رعاية الأمانة أن يـحفظ الإنسان أمانة الله في عمره ، لأن عمر العبد أمانة الله تعالى عنده يسأله عند موته ، فإن كان فرط فيه فقد ضيَّع أمانة الله تعالى ، وترك عهده ، فهو مُبعد من حيث يظن القرب . وإن راعى أوقاته وعمر عمـره بالطاعات ، فلم تخرج ساعة إلاَّ وهى في طاعة الله ، حينذاك يكون قد حفـظ أمانـة الله في عمـره ووفى بعهـده ، فله الوفاء من الله على الوفاء . كمـا قـال سـبحانه وتعـالى : ﴿ وأفـوُا بعَهدى أوَف بَعهدِكُم ، وإياىَ فَأرْهَـبون ﴾ (٢٩٠) ؛ أى فارهـبوا مـنى ما ضيعتم عهوداً ، وأرهبونى حال تـرككم الوفاء . وكما قال تعالى : ﴿ أفَمْن كانَ عَلَى بيِّنةٍمْنَ رَّبه وَيَتلوه شَاهِدُ مِـنْه ﴾ (٢٩١) . أى شهد مقام الله بالبيان " فقام بشهادة الإيقان . فليس هذا

كمـــن زُيِّـــنَ لــــه سُوءُ عَمَله واتبع هواه فآثره على طاعة مولاه . بل هذا قائم بشهادته متَّبعُ لشهيده مستقيمُ على محبه معبوده " (٢٩٢) . وعلى ذلك ، كان ضرورياً في منهج التصوف الذوقى أن تكون هناك مراعاة للأوقات ، لأن الوقت من عُمر الإنسان ، وعُمر العبد أمانة يُسأل عنها ، ومنه ما قاله الجنيد : " الوقت إذا فـــات لا يســـتدرك ، وليس شئ أعز من الوقت " (٢٩٣) . وللجنيد أيضاً مخطـــوط قصَره على مراقبة الأنفاس ومراعاة الأحوال بإزاء الخدمة الإلهية ، وهو بعنوان " السِّر فـــي أنفاس الصوفية " (٢٩٤) .

غـــير أن الفارق كبير بين قرب من الله يؤدى إلى الاتصال ، وتقرُّب إليه تعـــالى لا يؤدى إلى شئ غير البعد والخذلان ، فمن هذه الطائفة الأخيرة قومُ إذا تكلموا ، تكلموا بألسنة الأنبياء . وإذا ما فعلوا ، فعلوا أفاعيل الجبابرة ، السلوك عـــندهم شئ والنظر شئ آخر . الفكر شئ والتطبيق شئ آخر . فلا قرب ولا وصال ، ولكنه بعد من حيث يظن القرب ، وخذلان من حيث يظن الوصال . وقـــد اشـــترط القشيرى (٢٩٥) ؛ أن أول رتبة في القرب هى القرب في طاعته تعـــالى ، والالـــتزام فى جميع الأوقات بعبادته ، وأما البعد فهو التدنس بمخالفته والـــتجافى عن طاعته . أو هو على أقرب التعبيرات الحديثة وجود الهوَّة السحيقة بـــين النظر والتطبيق ، أو بين الخطاب الأيديولوجى والممارسة العملية ، أو بين الفكـــر والعمل . والناظر إلى هذه المشكلة التى يضج منها الفكر المعاصر وتتلازم مـــع الحياة في وقتنا الراهن ، وفى كل وقت تـــهبط فيه القيم وتسقط المبادئ ، لا يجد أثراً لها على الإطلاق في تراثنا الروحى وثقافتنا الواعية بتطبيق الفكر على العمل ، والاعتقاد والإيمان على واقع الحياة الفعلية .

في هذا التراث الروحى وفي تلك الثقافة الواعية ، ضبط شديد بين القول يقو له المتكلم أو ينطق به المتحدث أو يكتبه الكاتبون في مؤلفاتهم الباقية ، وبين السلوك الذي يصدر في الحياة المعاشة .. فلا خلل بين النظر والعمل ولا إعوجاج ، ولا انفصام يبدو - ظاهراً أو خفياً - بين قول يراد به شئ وسلوك ينقضه ويعبر عن شئ آخر . فهذه الهوة الوسيعة لا تجد لها وجوداً في التصوف ، إذ يرجع دور التصوف إلى ذلك المزج المتصل بين العقل الحدسى والعقل التأملى ، أو بعبارة أخرى ، فإن دور التصوف يبرز في مثل هذا التلاحم المعهود في مستوى الوعى بين الفكر الدينى والممارسة التطبيقية : " فعندما تقبل الصوفية علم الكلام والشريعة وعدوهما محددين للأوامر العقلية والخلقية الإسلامية بمصطلح خارجى ووقفوا أنفسهم للبحث عن محتواهما الداخلى ، ولممارسته عملياً ، رفعوا مستوى الفكر الدينى والتطبيق الدينى إلى فلك عال من الوعى والغائية .

نعم .. إن اقتران العقل الحدسى والعقل التأملى ، أمر صعب بلوغه أحياناً ، وحتى الذين بلغوه من بين المتصوفة قلة في العدد ، ولكن لا نستطيع أن ننكر أن الحياة والفكر الدينى بلغا لدى بعض الصوفية أعلى درجات التجلى " (٢٩٦) . والغزالى بشخصيته الجبارة الفارعة ممن تجلّت فيهم هذه الصفة التى تثير الإعجاب ، فهو مفكر عاش آراءه ، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك ، ويعتبر تصوفه صورة لحياته ، وحياته صورة لتصوفه . وكان في كل مراحل تطوره الروحى صادقاً مع نفسه صدقاً لا يتطرق إليه شك (٢٩٧) . وما يجرى على الغزالى ، يجرى على كثير من سادة الصوفية

الكبار في هذه الصفة التي تثير إعجاب الباحثين المنصفين ، يجرى على ابن عربي (ت٦٣٨هـ) وعلى السهروردى الحلبى المقتول (٥٨٧هـ) وعلى ابن الفارض (ت٦٣٢هـ) وعلى الحلاج (٣٠٩هـ) وعلى ابن سبعين (ت٦٦٩هـ) وعلى عبد الكريم الجيلى (ت ٨٠٥هـ) وعلى جميع الصوفية الذين بوءوا الحياة الدينية والفكر الديني مبوأً علياً ، فكان الواحد منهم في سبيل ما يعتقد يمضي في طريقه ولو لاقى فيه خطوب المنون . ولا عجب ..! فلو لم يكن الطريق الذى هم يسيرون فيه حقيقاً بالتضحية ، ما ضحوا بأرواحهم في سبيل " المبدأ" والمعتقد الذى يعتقدونه ويدينون له بالولاء .

ونعود إلى القشيرى ، فنرى أصل " المبدأ " الذى يذكره لنا في " القرب والبعد " معمولاً به في الحياة الروحية على وجه العموم ، فأول البعد بُعد عن التوفيق ، ثم بعد عن التحقيق ، بل إن البعد عن التوفيق - في العبادة والإخلاص فيها بالمراقبة والرعاية - هو بعينه البعد عن التحقيق - بالقرب والاتصال بالله . فقد قال صلى الله عليه وسلم مخبراً عن الحق سبحانه وتعالى " ما تقرّب إليّ المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحبنى وأحبه ، فإذا أحببته كنتُ له سمعاً وبصراً ، فبي يبصر وبي يسمع " فقرب العبد أولاً بإيمانه وتصديقه ، ثم قربه بإحسانه وتحقيقه ، أما قرب الحق من العبد ، فهو ما يخصّه به في الدنيا من العرفان ، وفى الآخرة من كرامة الشهود والعيان ، وفيما بين هذا وذاك يجئ التخصيص بوجوه اللطف والامتنان (٢٩٨) .

وقد بين أبو طالب المكى (ت٣٨٦هـ) الفارق بين مقامات المبعدين ومقامات المقربين ، فكلاهما دخلوا تحت حكمين لم يخرجوا منهما . أعلاهم دخل تحت فضله تعالى وهم أصحاب القرب . وأدناهم لم يخرج عن عدله وهم أهل البعد . وفى قوله تعالى ﴿ لِيَجزىَ الَّذينَ آمَنوا وعَمِلُوا الصَّالحَات من فَضْلهِ ﴾ (٢٩٩) ؛ إجمالٌ لوصف ما خص به أولياءه بالفضل . وفى قوله تعالى ﴿ لِيَجزيَ الَّذينَ آمَنوَا وعَمِلُوا الصَّالَحات بالقسطِ ﴾ (٣٠٠) ؛ إجمال لوصف ما خص به عموم خلقه بالعدل . وما جاء هذا الاختصاص المجمل منه سبحانه إلا لأن الفارق كبير بين توجُّهات القلوب العاملة ، ففرقٌ ، وفرقٌ كبير ، بين قلب لا يشهد إلا الله ولا يسمع إلا منه ، ولا يتألّه إلا إليه ، والله هو الأغلب على همه ، والأقرب إلى قلبه . وبين قلب حشوه الخلق ، وهمه الرزق ، لا ينظر إلا إليهم ، ولا يطمع إلا فيهم .. الخلقُ أغلب شئ عليه ، والخلق أقرب شئ إليه .

ففى هذه الحالة ، كان اختصاص الله تعالى بالعدل جزاءً للمبعدين عن الله بالخلق ، لأن البعد صفتهم وظهور النفس عليهم وتحكم سلطانها فيهم مكان البعد الذي يوجد البعد معه . وفى الحالة الأولى ، صار اختصاص الله تعالى بالفضل ثواباً للمقربين إلى الله بالحق ، فكل مقرب إلى الحق ، كان القُرب صفته ، وخنوس نفسه عنه ، وتسخيرها له ، إنما هو مكان القرب الذي يوجد القرب عنده ، فذلك من السابقين إلى ربه ، بعكس المبعد ، فهو مثبط بنفسه عن ربه كما في قوله تعالى ﴿ فَلا تَدعُ مَعَ اللهِ إلَهاً آخرَ فَتَكُونَ مِنَ المعُذّبِينَ ﴾ (٣٠١) . وكما في قوله تعالى ﴿ولا تدعُوا مَنَ دوُنِ الله مَالاَ يَنفعُكَ

ولا يَضُــرك ، ﴿ فــإن فَعَلْتَ فَإِنَكَ إذاً مِّنَ الظَالِمِينَ ﴾ (٣٠٢) . فالبعُد حجاب والمبعد في عذاب ، لأن المبعد مبعد عن الحق ، وهو محجوب لعدم إيمانه ، هو من الذيــن في آذانــهم وقــرُ والقرآن عليهم عمى ، فهم لا يؤمنون أولئك ينادون مــن مكان بعيد . أما المقرب فهو على مزيد ، لأن القرب نعيم وترويح كما في قو له : ﴿ فأما إن كان من المقربين فروحٌ وريحانٌ وجنةُ نَعِيمَ ﴾(٣٠٣). روح بقــريب ، وريحان من حبيب ، وجنة نعيم بقرب منعم . إنما البعد حجاب كما في قو له تعالى : " كلا إنَّــهم عَنَ ربِــهَم يومئذ لمحجوبون ثم إنَّــهُم لَصَالوُا الجَحِيم " (٣٠٤) .

إلا إن عــذاب الحجــاب أعظم بكثير من مقاساة عذاب الجحيم ، وما مقاســاة الجحــيم شيئاً بالنسبة لعذاب الحجاب عن الله . فهو شئ لا يناله إلا المبعدون .. وشتان بين عبد منقطع إلى ربه يخدمه ، وآخر منقطع لخدمة الخلق ، يعــبدهم ؛ الأول مروُّح بالقرب محي بالحضور ، والثاني ملعون بالبعد ، معذب بالحجــاب ؛ شــتان بين عبد منقطع عن الناس ، وعبد موصول به الوسواس ، شــتان بين عبد منقطع بالشوق إلى المولى ، وعبد آخر منقطع بالــهوى معانق للدنيا " (٣٠٥) .

قال المكى : فهذه مقامات المقربين بالحسنى وأضدادها مقامات المبعدين بالســوء . فــإذا كــان العبد على وصف من الحقيقة ، وفى مقام من التقوى ، أستحق الثناء من العظيم الأعظم غاية الطالبين ونــهاية رغبة الراغبين ، ولذلك لأنــه قــد تحقق بالوصف ونال من القرب لتبعده عن حظوظ النفس فضلاً عن حســن الثناء من مولاه . ولا يكون هذا إلا لأولياء الله المتقين وحزبه المفلحين

وعـــباده الصـــالحين .. وهم ثلاث طبقات من مقربى أصحاب اليمين (١) أهل العلم بالله تعالى (٢) وأهل الحب لله تعالى (٣) وأهل الخوف من الله تعالى .

فهـــؤلاء خصـــوص أوليائه المقربين:استحضرهم فحضروا واستحفظهم العلم فحفظوا ، واستشهدهم عليه فشهدوا.فهم الأدلة منه عليه،وهو دليلهم إليه. وهم جامعوا العباد به ، وهو جامعهم عنده لديه .. أبدال الأنبياء والربانيون من العلماء (٣٠٦) .

ولـــهؤلاء يحق الاتصال .. !!

نعـــم .. لهـــؤلاء يحق الاتصال بالله ، إذ يكونوا منه على قرب ليس فيه بعـــد ، وعلى مودة ليس فيها مخالفة ، وعلى طاعة ليس بعدها عصيان . ولأجل ذلـــك أشـــترطـــوا أنـــه " لا يكون قرب العبـــد من الـــحق إلا ببعـــده عن الـــخلق ، وهـــذه من صفـــات القلـــوب دون أحكـــام الظـــواهر والكون كما نص القشـــيرى (٣٠٧) .

بيد أنه إذا نظرنا إلى قرب الحق سبحانه من كافة المخلوقين وجدناه قرباً بالعـــلم والقدرة ، وإذا نظرنا إلى قربه من عباده المؤمنين ، وجدناه قرباً باللطف والنصرة . وإذا تحققنا من قربه لأوليائه الصالحين ، ألفيناه قرباً بخصائص التأنيس مختصـــاً بالأولياء دون غيرهم . ولما كان الأولياء هم الذين يأنسون بالله ويجدون في هذا الأنس نوراً ساطعاً ، صار القول بأن الله وليهم من حيث هم أولياؤه قولاً مقبولاً على جميع الأحوال . لأنـــهم قوم يستوحشون من الخلق بمقدار إتصالهم بـــالله وقـــربـــهم مـــنه . وإن عبداً وجد حلاوة ذكر الله في قلبه ، لا يجد في

المخلوقين ما يؤنسه ، لأنه مربوط الصلة بينه وبين الله تعالى ربطاً قوياً محكماً قائماً على العلم والحب والخوف ، وعلى الأنس والقرب والاتصال .

فمن تحقق بقرب الحق سبحانه وتعالى ، فأقل ما يجب عليه تأدية لفرائض هذا التحقيق أن يكون دائم المراقبة له ، أى عليه أن يكون رقيباً على قربه من الله ، فإن لم يحثه رقيب التقوى ، حثه رقيب الحفاظ والوفاء ، وإن لم يحثه على المراقبة رقيب الحفاظ والوفاء ، حثه عليها رقيب الحياء . وفى هذه الآيات البينات دليل على قرب الله من عبادة كقوله تعالى في سورة "ق" ﴿ وَنَحنُ أَقْرَبُ إليهِ من حَبلِ الوَريدِ ﴾ (٣٠٨) . وقوله تعالى في سورة " الواقعة " : ﴿ وَنَحنُ أَقْرَبُ إليهِ منكُم ﴾ (٣٠٩) . وقوله تعالى في سورة " الحديد " ﴿ وَهُوَ مَعَكُم أَينَما كُنتم ﴾ (٣١٠) . وقوله تعالى في سورة " المجادلة " : ﴿ ما يَكونُ مِّنَ نَجْوى ثَلاثَةً إلاَّ وَهُوَ رَابِعهُم ﴾ (٣١١) .

وأكمل أحوال الصوفية في القرب هو غياب العبد عن القرب ، ومعنى الغياب هو عدم رؤية قربه من الله لقرب الله منه ، ففى رؤية قربه من الله ، إلتفات إلى حظوظ النفس ، والصوفية الكمَّل لا يلتفتون إلى حظ النفس عندهم بل يدعون إلى القضاء عليه حتى في أعلى درجات الاتصال . قال أبو يعقوب السوسى (ت٣٣٠هـ) : " ما دام العبد يكون بالقرب لم يكن قربُ حتى يغيب عن القرب بالقرب ، فإذا ذهب عن رؤية القرب بالقرب فذلك قرب ، يعنى إذا ذهب عن رؤية قربه من الله بقرب الله منه " (٣١٢) .

على أنهم اختلفوا في القرب ، أيكون بالصفة أو يكون بالمكان ؟! وصارت أقوالهم في ذلك عرضة للبحث عن الأصوب والأرجح في

معيار الالتقاء على الصورة الواجبة الأخذ بها في هذه الأقاويل ، فالذين يقولون منهم أن القرب بالصفة كانوا أكثر إعتدالاً ومشروعية ، والذين كانوا أطلقوا أن القرب بالمكان ، أو ظنوا في حال سكرهم ووجدهم أن القرب يكون بالمكان ، أوفهم منهم خطأ أنهم يقولون بالقرب المكانى ، كانوا أكثر شطحاً ورعونة ، وقد وقعوا - وأوقعوا غيرهم - في أغلاط كثيرة لم يحبذها أقطاب التصوف السنى ، وإن عذروا أصحابها على اعتبار إنها قيلت في مجالس سكر ، ومجالس السكر ينبغي أن تطوى ولا تحكى .

من هذه الأخطاء التى شاعت في التصوف السنى ، خطأ القول بالحلول ، وخطأ القول بالإتحاد ، وكلاهما من الحالات التى ترتد إلى ظاهرة الشطح ." والشطح " عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهى نادرا أن توجد من المحققين - هكذا أطلق عليها ابن عربى (٣١٣) . فمن الصوفية من نسب نفسه بالشطح إلى الاتحاد ، ومنهم من نسب نفسه إلى الحلول ، ومنهم من قصَّر في ذلك فمال إلى التشبيه الظاهر ، إذ جرت على لسانه بعض الألفاظ التى ألحقته بطوائف النصارى في ظنهم " تذرع الناسوت باللاهوت أو إتحاده به " كما قالوا في عيسى عليه السلام (٣١٤) . ومن ثم ، فقد وجب أن يكون القرب بالصفة وليس بالمكان ، وكل اتصال يسبب السعادة للإنسان لا يمكن أن يكون للمكان دخل فيه ، وإنما هو باكتساب العبد للصفات الحميدة ، والتخلق بالأخلاق الفاضلة التى هى أخلاق الربوبية ومحامد الصفات الإلهية من العلم والبر والإحسان واللطف ، وإفاضة الخير ، والرحمة على الخلق ، والنصيحة لهم ، وإرشادهم إلى الحق ومنعهم من الباطل إلى غير ذلك من مكارم الشريعة .

فهـــذا كله يفيد القرب من الله تعالى لا بمعنى القرب المكانى ولكن بمعنى القرب بالصـــفات : التخلق بأخلاق الربوبية ومحامد الصفات الإلهية على ما قال الغزالى رحمه الله (٣١٥) .

ومما يُحسب للغزالى أنه كان دفع في وجه الأخطاء التى كانت تنتشر في أحوال القرب والاتصال والفناء ، وينتج عنها ظنون الحلول وتصورات الإتحاد ، فهـــو لئن كان يؤمن بالقرب وبحال الفناء والاتصال ، وبدرجات الواصلين من مشـــاهدة وكشـــف وغـــير ذلك إلا أنه يحرص حرصاً شديداً على التفرقة بين خصائص العبودية ولوازم البشرية من جهة ، وبين طبيعة الذات الإلهية من جهة أخرى (٣١٦) .

وبـــرغم هـــذا ، فقد ظلت مشكلة الواحد والكثير ، باعتبارها مشكلة ميـــتافيزيقية ، هى أكثر المشكلات التى صدرت عنها تصورات الصوفية لأحوال الإتحـــاد والحلول . فإذا بالغزالى بحسه الذوقى الرفيع يحسم هذه المشكلة حسماً واضـــحاً جرد فيه العارفين من تـــهمة الحلول أو الإتحاد ، ووصف أحوالهم - بعـــد العروج إلى سماء الحقيقة - وصفاً كانوا فيه على اتفاق فيما يرونه من أن " ما في الوجود إلا الواحد الحق " (٣١٧) .

لكن منهم من كان له بإزاء هذه الحال ، عرفاناً علمياً ، ومنهم من صار لـــه ذلك حالاً ذوقياً ، ومن هذا وذاك ، انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة . ولما استوفيت فيها عقولهم ، صاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً . فلم يكن عندهم إلا الله ، فســـكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم " أنا الحق " و" ما في

الجبة إلا الله " - ولعله يقصد الحلاج - وقال الآخر " سبحانى ما أعظم شانى!" - كمـا هـو منسـوب للبسطامى - ولما كانت هذه هى أحوال العشاق بعد العـروج إلى سمـاء الحقيقة ، جاء عذر الغزالى لهم بأن كلام العشاق في حال السـكر يُطوى ولا يحكى ، إذ لما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الـذى هـو ميـزان الله في أرضه ، عرفوا ، أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شـبه الاتحـاد ، مـثل قول العاشق في حال فرط عشقه " أنا من أهوى ومن أهـوى أنـا " (٣١٨) . فالمسـألة إذن مسألة شعورية ، الحلول فيها شعور ، والإتحـاد ليـس شيئاً أكثر من كونه حالة شعورية يستشعرها الصوفى ساعة أن يشـهد الوجود الحق الواحد المطلق ، الذى الكل به موجود بالحق ، فإذا الكل متحدٌ به من حيث كون كل شئ موجوداً به معدوماً بنفسه ، ومن هذه الحيثية يكـون شعور الصوفى بالإتحاد ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد بالحق ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فإنه محال (٣١٩) .

ويختـلف تصـور الصوفية للمشكلة الميتافيزيقية في الوحدة والكثرة عن تصور ابن عربى لـها ، فسياق كلام ابن عربى هو سياق وحدة الوجود : ما في الكون كله إلا ما دلت عليه الأحدية ، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة . فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم . ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين " (٣٢٠) .

ففى مذهب ابن عربى ،ترى الوحدة هى صفة الوجود الحق الأساسية ، بينما تجد الكثرة مظاهر للوجود الظاهر ، فمن قال بالكثرة ووقف عليها نظر إلى الحقيقـة الوجودية من حيث ظهورها في العالم وهو كثرة الأعيان ، ومن حيث

تجليها في الأسماء الإلهية وهي أيضاً كثرة معقولة ، لتمايز كل منهما عن الآخر ووجود النسب والإضافات فيها ، ومن حيث ظهورها في أسماء العالم أى في صفاته الخاصة به كالحدوث والإمكان والتغير وما شاكل ذلك . أما من قال بالوحدة ، فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه . فهى تتعالى حتى عن الكثرة الاعتبارية العقلية التى هي كثرة الإتصاف بالأسماء ، فهى غنية لا عن أعيان العالم فحسب ، بل عن الأوصاف أيضاً . ولكن من ذا الذي يستطيع أن يرى الوحدة في الكثرة ؟ .. ومن ذا الذي يقتدر مهما أوتى من خيال وتجريد أن يلغى اعتبارات الكثرة في هذا الوجود العيني لتصورات الإنسان المعقولة والمقبولة ؟! .. تجئ الإجابة من ابن عربي نفسه حين يقرر إن الوحدة التى هى كامنة في هذه الكثرة ، وإن الكثرة التى هى نسب وإضافات لتحليات الوحدة ، لا يمكن أن يشهدها أحد إلا ذلك الذى أوتى من الذوق الخالص نصيباً كافياً لإدراك الوحدة في الكون والوجود ، إدراكاً يستوى فيه الواقف مع الأحدية فيكون مع الحق من حيث ذاته ، مع الواقف مع الحق من حيث ذاته فيكون مع الأحدية . ولأجل هذا ، فكل من قال بالكثرة وحدها محجوب ، لأنه لا يرى سوى وجه واحد من الحقيقة ، وكذلك كل من قال بالوحدة دون الكثرة ، فهو محجوب أيضاً ، لأنه لا يرى سوى الوجه الآخر من الحقيقة .

أما العين الواحدة ، فلا يدركها إلا ذلك الرجل الذى أوتى معدن الذوق الرفيع ، يدركها العارفون بالله ، أولئك الذين شاهدوا الوحدة في الكثرة بعد علمهم بحقيقة الأمر على ما هو عليه ، لأنهم قد ارتفعوا ، وارتفعوا إلى

حيث أسمى درجات الإدراك ، فإذا الحق أمامهم في الخلق ، وإذا هم يقررون وحدة الحق بعد أن يتحققوا - ذوقاً - أن الخلق لا وجود له في ذاته ولا من ذاته (٣٢١) .

هكذا يمضي بنا ابن عربي في أُفقه الواسع وخياله الرحيب ، فيعَّول إدراك الوحدة على العارف ، والعارف وحده دون غيره من أنواع المدركين ، ومعنى أن يدرك العارف بكل ما أوتى من هبات الإدراك هذه الوحدة ، هو بالتقريب نفس المعنى الذي يدركه المتجرد بقلبه وعقله وذوقه عن أوهاق المادة وفهاهات السقوط في الكثرة الكثيرة .. الكل دون الله إذا ما أنت حققته وجدته عدماً - إن في التفصيل وإن في الإجمال - فمن لا وجود لذاته من ذاته ، لا يمكن أن يكون وجوده إلا عين محال ، لولا أن الله قد وهبه الوجود ، فوجوده من ذات الذات لا من ذاته هو ، وإذ نرى العارفين قد فنوا ، فلم يشهدوا شيئاً من صور الموجودات ولا من ذواتها ، هم لم يشهدوا سوى المتكبر المتعالى ، فرأوا سواه على الحقيقة هالكاً في الحال والماضى والمستقبل وقد صدق ابن عطاء حين قال : " مما يدلك على وجوده قهره ، سبحانه ، أن حجبك عنه بما ليس بموجود معه " (٣٢٢) . فكأن هذا الحجاب صار منه بغيره ، ولو أزحنا عن أنفسنا ظلمة هذا الغير ، لما كان هناك حجاب ، وقتئذ تدرك أن الواحد في الكثير ، وأن الكثير دليل على الواحد ، بل العين واحدة . قال بعض العارفين : " لو تكلّفتُ - وهذا بعد المعرفة - أن أرى غيره ، لم أستطع ، فإنه لا غير معه حتى أشهده معه " .

على العارف يكون إدراك الوحدة ، لا على غيره من أنواع المدركين .. هـــذه حقيقة لا شك فيها ..!! إنما الشيء الذى هو مدعاة للشكوك ، أن نبتر نظـــرية " وحدة الوجود " عند ابن عربي ، عن روافدها الشعورية التي يسميها الباحثون والدارسون بـــ " وحدة الشهود " . نحن لا نستطيع أن نفصل النظرية عند ابن عربي عن الحالة عند البسطامى والحلاج ، ففى كلا الأمرين هناك وصلة عميقة تربط النظرية بالحالة .

هـــذه الوصلة الروحية هى التي يعبر عنها العارف في حال اتصاله بالله - ذوقـــاً - إن في الـــنظرية وإن في الحالـــة - هى نفسها تجربة العارف الروحية والشعورية ولا تزيد . هى " ميادين " النفوس ومعاناتـــها الجاهدة . هي روضة ريـــاض العارفين ، تتعدد أمامك أسماؤها وصفاتـــها ، لكنما حقيقتها واحدة . وهب أن تقسيمات الباحثين كانت تدلنا على أن هناك فارقاً كبيراً بين تصوف ابن عربي الفلسفى ، وتصوف الحلاج والبسطامى الشعورى بإعتبار الأول نظرية فلســـفية في وحـــدة الوجود . والثانى حالة شعورية يشهدها الصوفى حال فنائه واتصاله ، فإننا في هذا الموضوع - موضوع الاتصال - لا نستطيع أن نفصل بين الـــنظرية وأصـــولها العميقة الجذور في التراث الروحى ممثلاً في هاته الحالة. ولا نســـتطيع أن نقول إن العارف في حال اتصاله ، يفرق بين وحدة وجود ووحدة شـــهود . ليس هذا من شأن العارف ، ولا هو مما يدخل في نطاق اهتمامه . بل هو من شأنى أنا الذى أدرس وأصنف كيما يحلو لى الدرس والتصنيف ، فأنسب هـــذا إلى شهود الوحدة وذاك إلى وجود الوحدة .. ولا فرق عند العارف حال اتصاله بالحق بين هذا وذاك .

مـا نحن بتاركى ابن عربى حتى نعرف رأيه في القرب .. ما هو ؟! .. وكيف يكون ؟.. ومن الظاهر أن القرب عنده مربوط بالفناء من جهة ، وموصول بمذهبه في وحدة الوجود من جهة أخرى ، بدليل إنه يحدثنا عن أنواع القرب كما يحدثنا عن عين القرب . والقرب عند ابن عربى قربان : قرب نوافل ، وقرب فروض . قرب النوافل ، فهو للعبد المتحقق بالحق من حيث أنه فني في صفات الحق عن صفاته ، فقام الحق مقام صفاته . وهو المشار إليه بقولنا : فمنّا من يكون الحق سمعه وبصره ، بعلامات وآيات تدل على ذلك ، أخبر عنها الشارع في الحديث المشهور عن القرب . فهذا العبد أقرب إلى الحق من سائر العبيد الفاعلين بصفاتهم الواقفين مع حجبها .

أما قرب الفرائض ، فهو لعبد متحقق بالحق من حيث أنه فني في ذات الحق عن ذاته ، فقام الحق مقام ذاته . فإذا كنا عرفنا أن قرب النوافل كان مشهود الحق فيه ظاهراً بحسب الصفات ، فإن قرب الفرائض ، لا يكون إلا لعبد هو فانى بالذات باق بالحق ، وهو الذى يسمع به الحق ، ويبصر به الحق ، فهوسمع الحق وبصره ، بل صوره الحق ،كالذى قال فيه ﴿وَمَا رَمَيتَ إِذْ رَمَيتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى ﴾ (٣٢٣).هذا عن قرب النوافل وقرب الفرائض عند ابن عربى (٣٢٤) .

أما عين القرب ، فهى بمثابة المقام الذى يصل إليه السالك ويتحقق فيه من وحدته الذاتية مع الحق ، وهو الغاية التى يتجه إليها جميع الصوفية من القائلين بوحدة الوجود ، وهم لا يسيرون في طريقهم بحكم الاختيار ، بل يساقون إليه

سوقاً بحكم الجبر المسيطر على كل الوجود في مذهب ابن عربي . يقول : " فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب " (٣٢٥) .

فالسالك الواصل إلى هذه الغاية مجبر على وصوله ، والسالك الذى حرم الوصول إليها مجبر على الحرمان ، وإلى الصنفين أشار ابن عربي بأهل الجنة وأهل جهنم . إذ الأولون حاصلون في عين القرب من الله ، والآخرون حاصلون في عين البعد عنه " (٣٢٦) .

فالقرب أو الاتصال عند ابن عربي مغلّف بسياج من مذهب وحدة الوجود ، بعكس الغزالى الذى يعنى القرب عنده قربٌ بالصفات. ولم يكن الغزالى في أحاديثه عن القرب ، وفيما أتى به من منهجية معتدلة وزن فيها القول حتى أحاطه إحاطة بارعة ، لم يكن بدعاً في ذلك ، فقد سبقه إليه كثير من الصوفية السنيين ، من ذلك ما رواه القشيرى عن أبي الحسين النورى (ت ٢٩٥هـ) إنه رأى بعض أصحاب أبي حمزة فقال : أنت من أصحاب أبي حمزة الذي يشير إلى القرب ، إذا لقيته فقل له : إن أبا الحسين النورى يقرئك السلام ، ويقول لك : قربُ القرب فيما نحن فيه بَعْدَ البعدِ ، فأما القرب بالذات ، فتعالى الله الملك الحق عنه ، فإنه متقدس عن الحدود والأقطار ، والنهاية والمقدار ، ما اتصل به مخلوق ، ولا انفصل عنه حادث مسبوق . به جلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل ، فقرب هو في نعته محال وهو تدانى الذوات ، وقرب هو واجب في نعته ، وهو قرب بالعلم والرؤية ، وقرب جائز في وصفه يخص به من يشاء من عباده ، وهو قرب الفضل باللطف " (٣٢٧) .

وهـــذا النص القاطع يبين لنا اختلاف مفهوم القرب في التصوف السنى عـــنه في التصـــوف الفلســـفى من ناحية ، ومن ناحية أخرى يوضح أن القرب لا يكون أبداً إلا بالصفات يتخلق بـــها العبد إلى أن يصير قريباً من الله .

وهـــذا القرب الذي يكون بالتخلق بالصفات هو أدنى إلى قرب النوافل عند ابن عربى فإن معنى التخلق بالصفات الحسنة ، هو فناء الصفات المذمومة ، ثم فـــناؤه في صفات الحق لتصير هذه الصفات ربانية ، كأن يكون الحق قائماً به مقام صفاته ، ويحمل على معنى قوله - عليه السلام - : " لا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالـــنوافل حـــتى أحـــبه ، فإذا أحببته كنت سمعه ، وبصره .. وكذا سائر جوارحـــه- كمـــا في الحديـــث المشهور عن رب العزة . هذا القرب هو قرب التخلق ، والتخلق بالأخلاق الربانية صفة القلوب القريبة من الله ، الموصولة على الـــدوام بالـــبقاء معه بعد الفناء فيه ، إذ لا يقترب الله من عباده ، إلا بحسب ما يـــرى مـــن قـــرب قلـــوب عبـــاده منـــه ، فانظـــر ماذا يقـــرب من قلبك كمـــا قـــال الجنيـــد (٣٢٨) .

ولكى ننفى عن التصوف والصوفية دعوى القول بالقرب المكانى ، يهمنا أن نذكر في هذا الصدد ، أن القرب لو كان بالمكان ، لـــجاز أن يكون في حق ســـيد الخلق محمد - صلوات الله عليه - أولى وأحرى ، فقد اختلفت الأحاديث الواردة في معجزة الإسراء والمعراج ، كما اختلف المفسرون في قول الله تعالى : ﴿ ثم دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوسَيْنِ أَو أَدنَىٰ ﴾ (٣٢٩) . فقالوا أن الدنو والتدلى منقســـم ما بين محمد وجبريل عليهما السلام أو مختص بإحدهما من الأخر ، أو من السدرة المُنتهى . فمن قائل أن محمداً دنا فتدلى من ربه ، ومعنى دنا ، قرب.

وتدلـــى زاد في القرب ، أو هــما بــمعنى واحد أى قرب مثلما قال الرازى وابـن عـباس . إلـــى قائل أن الله تعالى دنا من محمد فتدلى إليه ، أى أمرهُ وحكمُـهُ، فـتدليه إنمـا كان بالحكم والأمر ، أو أنه دنا من عبده محمد صلى الله عـليه وسـلم فـتدلى ، فقـرب مـنه فـأراه ما شاء أن يريه من قدرته وعظمـته . وقيـل أن محمداً دنا من ربه فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إليه ما بما شاء (٣٣٠) .

قـال جعفـر بـن محمد الصادق : أدناه ربه منه حتى كان منه كقاب قوسـين .. والدنو من الله لا حد له ومن العباد بالحدود ، وقال أيضاً انقطعت الكيفيـة عن الدنو : ألا ترى كيـف حجب جبريل عن دنـوه ودنا محمد إلى مـا أودع قلـبه من المعرفـة والإيمان ، فتدلى بسكون قلبـه إلى مـا أدناه وزال عن قلبه الشك والإرتياب (٣٣١) .

لا ريب كانت هذه الاختلافات بين المفسريـن ورواة الحديث في معنى " الدنـو " كيـف كـان لسـيد الخلق . تدلنا على أن القرب من الله تعالى لا يمكن أن يكون كقرب البشر بعضهم من بعض ، وإنما هو أمر له كيفية ، هذه الكيفيـة مجهولـة الظاهـر ، ولربما كان هذا السبب هو الذى أدى بإختلاف المختلفين في تفسير قوله " دَنا فتدلىّ " ولقد فصل القاضى أبو الفضل عياض (ت ٥٤٤هـــ) القول في ذلك بعد أن تعرض لأقاويل المفسرين ورواة الحديث في هذه النقطة على وجه التحديد، وهو فصل لقول كنا رأيناه من قبل عند الغزالى. قال القاضى عياض : " أعلم أن ما وقع من إضافة الدنو والقربُ هنا من الله أو إلى الله ، فليس بدنو مكان ، ولا قرب مدى ، ولا هو بدنو حد كما ذكر جعفر

بـــن محمد . وإنما دُنُوٌّ النبي صلى الله عليه وسلم من ربه . وقربه منه إبانةُ تتضح بـــهـــا عظيم منـــزلته وتشريف رتبته ، وأشراف أنوار معرفته ومشاهدة أسرار غيبه وقدرته . ومن الله تعالى له - أى الدنو من رب العزة لسيد الخلق - هو دنو مبرةُ وتأنيس وبســـط وإكرام . ويتأول فيه مـــا يتأول في قولـــه : ينـــزلُ ربنا إلى ســـماء الدنيــــا .. عـــلى أحـــد الوجـــوه نـــزول إفضال وإجـــمال وقبـــول وإحسان (٣٣٢) .

بيـــد أننا لو نظرنا إلى موضوع " الولاية " في التصوف ، ألفيناه أقرب الموضـــوعات مـــن غيـــره إلى معانـــى القرب والاتصـــال والدنو ، فمادة " وَلـــْـيَ " بســـكون اللام تعنى القرب والدنو . يقال تَباَعَدَ بعد وَلـــْـيَ ، وكل ممـــا يـــليك ، أى ممـــا يقاربك" ... قال إبن السَّكّيت : (الولاية) بالكسر - السلطان. (والوَلاية) بالفتح والكسر النصرة (٣٣٣) .

وأغـــلب الظن أن الولاية - بالكسر أو بالفتح - تطلق على الصوفية إذا نحـــن أجـــزنا أن تطلق في التصوف بالكسر بمعنى السلطان ، لأنـــهم يستمدون ســـلطانـــهم من الله فيقربـــهم منه تعالى على أن يكون سلطانـــهم من سلطانه وكفى ، هذا إذ صرفنا اللفظ عن ظاهره . ويجوز كذلك - وهو الأصوب - أن تطـــلق بالفتح والكسر عند الصوفية ويكون معناها النصرة ، لأنـــهم منتصرون بـــالله ، قريبون منه على معنى قوله تعالى ﴿ وهو يَتَولى الصَّالحِينَ ﴾ (٣٣٤) . وقو له تعـــالى أيضاً ﴿ ألاَ أنَّ أولِيَاءَ اللهِ لا خَوفُ عَلَيهِم ولا هُم يَحْزَنُونَ الذَّينَ أَمَنوُاْ وَكَانوُا يَتَّقوُنَ ﴾ (٣٣٥) .

فإن كانت الولاية بالكسر إسماً فهى تطلق بمعنى السلطان لأن مددهم في القربة والاتصال من سلطان الله . وإن كانت الولاية بالفتح مصدراً ، فهى تطلق بمعنى النصرة والمعونة والرعاية ، كما في قوله تعالى في سورة " الكهف " ﴿ هُنَالَكَ الوَلَايَةُ لله الحَقِّ ، هُوَ خَيرٌ ثَوَاباً وَخَيرٌ عُقباً ﴾ (٣٣٦) .

ومادة " ولى " في ما يرجحه أئمة المفسرين - كالطبرى والزمخشرى والرازى - تدل على معنى القرب ، فولى كل شئ هو القريب منه في اللغة - كما تبين لنا بالرجوع إلى المادة حيث يفرع الصوفية تفريعات كثيرة على هذه المادة مما يتفق مع تخريجهم الذوقى ومنطقهم الوجدانى (٣٣٧) .

وقد تقرر في ترجيح المفسرين أن القرب من الله بالمكان والجهة محال ، فولى الله من كان قريباً بالصفة التى وصفها الله ، أى الإيمان والتقوى . وإذا كان العبد قريباً من حضرة الله بسبب كثرة طاعاته وكثرة إخلاصه ، وكان الرب قريباً منه برحمته وفضله وإحسانه ، فهنالك حصلت الولاية (٣٣٨) .

ومعنى ذلك أن القرب من الله في كل حال لا يحتمل أن يكون قرب مكان بوجه من الوجوه ، وكل قرب منه بالمكان أو بأى صفة مكانية يعنى البعد عنه ، لأن تدنى الذوات في نعته محال . من أجل ذلك ، قال الواسطى : " مَنْ توهَّم أنَّه بنفسه دنا ، جعل ثَمَّ مسافة (أى جعل هناك مسافة تدل على المكان) بل كل ما دنا بنفسه من الحق تدلىَّ بعُداً يعنى عن درك حقيقته ، إذ لا دنو للحق ولا بعُدَ " .

أما القول في تفسير آية الدنو " قاب قوسين أو أدنى " فهو قول يعود إلى من جعل الضمير عائداً إلى الله تعالى لا إلى جبريل ، على هذا كان عبارة عن

نهاية القرب ولطف المحل وإيضاح المعرفة والإشراف على الحقيقة من محمد صلى الله عليه وسلم . وهو كذلك عبارة عن إجابة لرغبة وقضاء المطالب وإظهار التخفى (أى المبالغة في الإلطاف والإكرام ، وإنافه المنزلة وزيادتها، وجلالة المرتبة من الله له . ويتأول فيه ما يتأول في قوله " من تقرب منى شبراً تقربت منه ذراعاً ، ومن أتانى يمشى أتيتُهُ هرولة " ؛ذلك قرب بالإجابة والقبول وإثبات بالإحسان وتعجيل المأمول (٣٣٩) .

* * * *

فإذا كان القرب بهذه المثابة في حق محمد - وهو سيد الخلائق وأقرب الأقربين إلى خالقه - فما بالك بقرب من دونه من الأولياء والصالحين ، لا يكون قرباً مكانياً ولا معراجاً جسمانياً بحال . وإنما هو معراج روحى تذوب فيه الفوارق الحاجزة والعلائق العارضة بين الأرض والسماء، وتتلاشى كثافة الجسد الظلمانية لتصعد الروح في طراز من الفضائل والصفات العلوية إلى أسمى الغايات حين تحقق الاتصال بالله فتظفر بما لا يمكن أن تظفر به أرواح المحجوبين الذين تقف دون صعود أرواحهم حواجز المادة وكثافة الظلمة ، فلا يعرفون أن الاتصال بالله شأن هام من شئون العقيدة وشئون التطبيق .

ونموذج معراج النبى - صلوات الله عليه - هو النموذج الصالح والكامل الذى أقام الصوفية معاريجهم الروحية عليه ، فطهروا النفوس والأبدان ، ورققوا الحواشى والطباع ، وهذبوا الأفئدة والضمائر ، وخاضوا من أجل ذلك كله أعنى التجارب الروحية وأقساها على النفوس ، فكانت لهم من سيرة النبى أسوة حسنة، ومن مشكاة نبوته هداية صالحة ، لأن تقام عليها أعباء الطريق إلى الله

والاتصال به والحب له والفناء فيه والقرب منه على أكمل ما يكون ، الاتصال ، والحب ، والقرب ، والفناء ، محققاً في مقامات السالكين وأحوال العارفين .

وهم - مع ذلك كله - على خطر عظيم .!!

نعـــم .. هم على خطر عظيم ، لأن تمام القرب والحب والمعرفة بالله هو مـــن تمام الإخلاص ، ومن تمام الإخلاص تمام الخوف ، قالها ذو النون المصرى إشارة عالية : " كن عارفاً خائفاً ولا تكن عارفاً واصفاً " (٣٤٠) . أو كما قال رضـــى الله عـــنه - " الخـــلُق كلهم موتى إلا العلماء ، والعلماء كلهم نيام إلا العاملين ، والعاملون كلهم مغترون إلا المخلصون ، والمخلصون كلهم على خطر عظيم " (٣٤١) .

فـــلا جـــرم أن للسَّيار في طريق الحق من أربعة خصال : العلم والعمل والإخلاص والخوف ، فيعلم أولاً الطريق وإلا فهو أعمى ، ثم يعمل بالعلم وإلا فهـــو محجوب ، ثم يخلص العمل وإلا فهو مغبون ، ثم لا يزال يخاف ويحذر من الآفـــات إلى أن يجـــد الأمان وإلا فهو مغرور .. ولا سلامة من الطريق ولا من أوضـــاره حتى نـــهاية الوصول . ولعل هذا يفسر لك إشارة المصرى السالفة " كـــن عارفـــاً خائفاً ولا تكن عارفاً واصفاً " . أى لا تكن وصافاً للناس طريق المســـيرة الإلهيـــة ، فـــلربما اعترضـــت طريق العارف آفات من الغرور تؤخره ولا تقدمـــه ، فيقف بـــها عن المضىء قدماً في معرفته ، فتتعطل بذلك مسيرته الـــتى مـــن أجـــلها قصر الهمة فيها وراض نفسه عليها ، فالخوف أءمن له من الوصف، والحذر ألزم له من التعرض للشرح والتوجيه إلا أن يكون ذلك مأذوناً له بالوصف فيما لا حيلة له فيه .

ومن إمارات الخطر فى العارف الواصف ، شواهد الحظوظ . ومن علائم المعـــرفة في العارف الخائف إمتحاق النفس بغيبة الوحشة . وإذا غابت الوحشة حل مكانـــها الأنس الذي هو " محادثة الأرواح مع المحبوب في مجالس القرب " - كما قال أبو سعيد الخراز (ت٢٧٩هـــ) (٣٤٢) .

وبين إمارات الخطر وعلامات المعرفة تجئ إشارة أبو بكر الواسطى (ت٣٣١ هـــــ) لتزيد الأمر خطورة وعمقاً حين يقول : " لما تعرَّف بنفسه إلى خاصته ، أمـــتحقت نفوسهم فلم يشهدوا وحشة بشواهد الأول مما يبدو لهم من شواهد الحظوظ ، وكذلك كل من أعقب بمعنى " .

وإنى لعاجـــز تماماً عن فك رموز هذه الإشارة الخفية ، لكنما السراج الطوسى يقـــول فيها " إن شاهد الأولية ، فيما عرف بما تعرف إليه معبوده لم يشهدوحشة مع معرفته بذلك فيما سواه ولا أُنساً بـــهم ؛ قال: وهذا معناه والله أعلم(٣٤٣).

ويخيَّـــل إليـــنا من شرح الطوسى السابق أن المعرفة بالله ، فيها من الخطر والامتحاق بمقدار ما فيها من الإنس ومحادثة الأرواح مع المحبوب . وخطرها-كما قـــال ذو النون المصرى - في كشف النقاب عنها وبسطها بسطاً يخرج العارف عـــن دائرة الخوف إلى حيث الوصف ومشاهدة الحظوظ .. حينئذ تنقلب المعرفة من أُنس ومحادثة إلى وحشة وعذاب ، ومن قرب إلى بعد .

ولـــــهذه الأحوال العجيبة المتداخلة والمتشابكة : القرب مع اليقين مع المعـــرفة مع الفناء مع الهيبة مع الأنس مع الوصول ، ولا وصول على الحقيقة ، يـــتفاوت الواصـــلون بحسب مراتبهم في الوصول ، ولا وصول ، فإذا تحققت الحقـــائق يعـــلم العبد مع هذه الأحوال الشريفة أنه بَعدُ في أول المنـــزل ، فأين

الوصول ، هيهات !!.. هيهات منازل طريق الوصول لا تقطع أبد الأباد فى عمر الآخرة الأبدى ، فكيف في العمر القصير الدنيوى (٣٤٤) .

يحـــلل الســـهروردى (ت٦٣٢هــ) مفهوم الاتصال في القرب والفناء والهيـــبة والأنـــس فيجمع فيه جميع المقامات والأحوال على حسب المراتب من الأدنى إلى الأعـــلى .. فكل من وصل إلى صفو اليقين بطريق الذوق والوجدان فهـــو مـــن رتـــبة الوصول .. فمنهم من يجد الله بطريق الأفعال ، وهو رتبة في التحلى ، فيفنى فعله وفعل غيره ، لوقوفه مع فعل الله ، ويخرج في هذه الحالة من الـــتدبـــير والاخـــتيار . وهـــذه رتبة ثانية في الوصول . ثم هناك رتبة ثالثة في الوصـــول هي التى يوقف صاحبها في مقام الهيبة والأنس بما يكاشف قلبه به من مطالعـــة الجمـــال والجلال ، وهذا هو ما يسمى بتحلى طريق الصفات . فإذا كـــانت الرتـــبة السابقة هي بمثابة " فناء الأفعال " فهذه الرتبة هي بمثابة " فناء الصفات " . ثم هناك رتبة رابعة هي التى يترقى صاحبها إلى مقام الفناء ، مشتملاً عـــلى باطنه أنوار اليقين والمشاهدة ، مغيباً في شهوده عن وجوده ، وهذا ضربٌ من تجلى الذات لخواص المقربين ، ولا شك في أن تلك الرتبة من الوصول تسمى " فـــناء الذات " قال السهروردى : " وفوق هذا حق اليقين ، ويكون ذلك في الدنيـــا للخواص لُمحَ ، وهو سريان نور المشاهدة في كلية العبد ، حتى يحظى به روحه وقلبه ونفسه حتى قالبه . وهذا من أعلى مراتب الوصول " (٣٤٥) .

ومـــع كل هذا ، فالعبد في أول المنازل حيث لا وصول على الحقيقة في عُمر الدنيا القصير .

طرق الاتصال عند الصوفية .

ظهـــر لنا - مما سبق - أن الاتصال عند الصوفية يتعدد حسب المدارج ويتلون بتلون المراتب التي يصعدون فيها إلى الله سبحانه ، صعوداً تجئ فيه أحكام المقامات والأحوال لازمة من لوازم الطريق . ولما كان الله تعالى هو المقوم الأول والأساسي في الطريق الصوفى ، وهو بغية العبد في الوصول إليه - إن في صعوده من العالم المحسوس ، وإن في هبوط الله في داخليات نفس الصوفى هبوطاً يستشعر بـــه الـــتحول الباطنى ، صار هو موطن الحقيقة الوجودية ،والأساس الذى تدور عـــليه مطامح الصوفية في اتصالهم بالحق : " وللصوفية نظرتان إلى الطريق الذى يسلكون فيه إلى الله . الأولى أنه طريق عروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة . أو من عالم الأرض إلى عالم السماء . والثانية أنه تحول باطنى وتغير في الصفات وتـــهيؤ في النفس يمكنها من الاتصال بمحبوبـــها الأعظم - الله " (٣٤٦) .

والاتصال الوثيق بالله - بإعتباره الحقيقة الوجودية المطلقة - هو الاتصال الذى يشترط فيه أن يكون صاحبه على الطريقة سيَّاراً إلى حيث هدفه ، مسيرة عـــروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة .. هو اتصال يشبه اتصال الفلاسفة في طريقهم الصاعد من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات ، وإن كانوا يعتمدون العقـــل في طـــريقهم هـــذا ، إلا أن الصوفية يعتمدون المجاهدة التي تتحرر فيها نفوسهم من قيودها فتفنى عن صفاتـــها حيث تتذوق البقاء مع الحق بعد عبور الحواجز والمعوقات عن طريق التصفية والتطهير . وبـــهذه المسيرة العارجة دوماً بالنفس الإنسانية يتحقق لدى الصوفية مراتب الاتصال .

ففي هذا الصعود إرتقاء باطني طبيعي من عالم الأرض إلى عالم السماء . ولئن كانت هذه طريقة تشبه طريقة الفلاسفة ، غير أنها مشروطة بأشراط المسيرة الروحية وخصائص التجربة الصوفية وثمراتها من مقامات وأحوال ومن عطايا وفيوضات .

وهناك طريقة أخرى للاتصال يتفق الصوفية فيها على أن تكون هبوطاً من أعلى إلى أدنى لا صعوداً من محسوس إلى ما فوقه من مراتب الترقي الروحي. ويتأتى هذا الهبوط عن طريق التحول الباطني والتغير المباشر في صفات النفس ، بحيث تتهيأ لإمكان الاتصال بالله ، وذلك لما تجد أن الله قد حل فيها أو تستشعر ذلك شعوراً دائماً مقروناً بعملية التحول الباطني والتغير المباشر ، فإذا وجدت النفس أن الله موجود فيها شعرت بالاتصال ، وهي لا تشعر مثل هذا الشعور إلا حين يتقدمها علاج كامن في هذا التحول الأخلاقي وفق قانون تتبدل فيه صفات النفس فتتخلص من الأدران والآفات والعلائق والعوائق والشواغل والهموم البالية .. ذلك هو قانون " المجاهدة والجلاد " (٣٤٧) .

وأساس هاتين النظرتين واحد . وهو أن " الله " أصل كل موجود ومصدره ، فإن طلبه الصوفي بالطريقة الأولى للاتصال عبر عن هذا المطلب بالصعود إليه . وإن طلبه بالطريقة الثانية عبر عن هذا المطلب في الاتصال بالهبوط إلى النفس ليجد الله فيها ، ولكنه يجد الله في نفسه بعد أن تتحول تلك النفس عن صفاتها وتتخلص من سائر العلاقات الشاغلة والكدورات الكامنة فيها .. فالطريقان إذن بمعنى واحد .. الطريق الأول من طرق الاتصال بالله عند الصوفية، يتمثل في نظرة الصوفية الذين يصورون النفس بصورة الطائر السجين يطلب

الخلاص من شباك البدن ليعود إلى موطنه الروحى الأول . وهؤلاء لهم رمزيتهم الخاصة فيما يقول الدكتور عفيفى رحمه الله (٣٤٨) - والطريق الثانى من طرق الاتصال ، هو نظرتـــهم التى يصطنعون فيها لغتهم الرمزية بحيث تحمل هذه اللغة الرمزية أساليب الحب والشوق والسكر والصحو والفناء والبقاء وكثير غيرها من اصطلاحات القوم في تصور الاتصال وتحقق حالته .

والملاحظ على الطريق الأول من الاتصال أنه أفلاطونى المنـــزع - ونحن نقول أفلاطونى المنـــزع مع التحفظ الشديد واضعين في إعتبارنا نظرية المضمون واستناد الصوفية عليها فيما يتصل بمعراج النبى عليه السلام كما سنشير إليه فيما بعـــد - فتصور النفس على أنـــها طائر سجين لم يزل يطلب الخلاص من قيود الـــبدن هـــو تصـــور أفلاطونى (٣٤٩) ، يـــجعل الجسد بالنسبة إلى النفس بمثابة " السياج " كانت مضطرة أن تنظر من خلاله إلى الموجودات ، بدلاً من أن تـــنظر إليهـــا بوسائلها الخاصة ومن خلال ذاتـــها ، وإنـــها كلما أوغلت في العـــلـــم والمعـــرفـــة الفلسفية ، تخلصت شيئاً فشيئاً من علائق الجسد وأوهام الحـــواس ، وفى طريق التخلص من كل ما هو محسوس ومتغير ومنظور ، طريق آخر هو : الاحتفاظ بكل ما هو معقول وثابت وغير منظور .

فهـــذا الطـــريق من الاتصال طريق يغلب عليه الفلسفة ، على حين أن الطريق الثانى ، وهو طريق الهبوط ، طريق يغلب عليه الدين-كما جاء في كلام ابن رشد عن الاتصال بإعتباره موهبة ، وأنه ليس بطريق عام لكل إنسان، وهو مع غلبة الدين عليه قد نجد فيه تصوراً يونانياً يُنسب أحياناً إلى أفلاطون وأحياناً إلى أفلوطين ، مع الخلط بينهما أحياناً ثالثة ، كما خلط البيرونى (ت٤٤٤هـــ)

حـين صرح بأن من الصوفية من يجوز حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسـى ، ومنهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عـن هذا بالظهور الكلى ، وإذا أجازوا ذلك ، لم يكن لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر . وأن الصوفية قالوا : أن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة محاولاً الربط بين نظريات الصوفية وعقائد الهنود (٣٥٠) .

وقد أخطأ البيرونى لما تشابهت أمامه أفكار الهنود مع أراء الصوفية ، فلم يعرف المسلمون على وجه العموم العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة ومنظمة قبل تأليف البيرونى كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة "(٣٥١).

ثم إن السـبيرونى قد تجاهل نظرية المضمون الإسلامية بمقدار ما تجاهل من ارتكـاز الصـوفية عليها ، ففى القرآن وفى الحديث تقرير واضح يحث على أن الحيـاة دار فـناء ، والآخـرة دار بقاء ، وأن وجود الفرد على هذا الكوكب الأرضـى محدود ، يتردد عليه وما يلبث أن يتوارى تحته . وعند الموت يتوفى الله الأنفـس فيمسك التى قضى عليها الموت لتحيا الحياة الكبرى في يقظة دائمة لا موت بعدها (٣٥٢) .

أمـا أن الصوفية والمتكلمين - فيما يذكر البيرونى - أمثال السهروردى والكـرامية وابـن تـيمية - يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسـى ، فليس هذا أفلاطونياً على الإطلاق ، كما أن الظهور الكلى ، أو وحـدة الوجـود غـير أفلاطونيـة . إن الـبيرونى يخـلط هنا بين أفلاطون وأفلوطين (٣٥٣) .

وإذا كان الصوفية قد اصطنعوا لكل طريق من طرق الاتصال المشار إليها سالفاً ، لغة رمزية ، فللأول رجاله الذين يعبرون عن اتصالهم بالحقائق الروحية بلغة رمزية . وللثانى رجاله الذين يسلكون طريق الرمز لغة يسترون بها مواجيدهم خشية أن باحوا بأشواقهم تباح دمائهم على حد قول السهروردى المقتول . فإذا كنا وجدنا الصوفية يصطنعون مثل هذه اللغة الرمزية تعبيراً عن طرق الاتصال ، فإننا لا نقبل من الدكتور عفيفى قوله : " وقد اتخذ الصوفية على إختلاف مناحيهم من فكرة أفلاطون في النفس أساساً لوصفهم المعراج الروحى " (٣٥٤) .

فقد أشرنا من قبل إلى أن الصوفية في اتصالهم بالله يتخذون من معراج الرسول - عليه السلام - نموذجاً كاملاً لمعاريجهم الروحية فيهتدون بهديه ويتلمسون طريقته . والدكتور عفيفى نفسه يصرح في موضع آخر أن ابن عربى كان أعتبر إتباع النبى والاسترشاد به أول شرط من شروط السلوك إلى الله ، وينحى بالائمة على نظار المتكلمين والفلاسفة الذين يعتدُّون بعقولهم ويعتقدون أن فيها الكفاية والضمان للوصول إلى الحقيقة المطلقة (٣٥٥) . فإذا كان هذا هو موقف ابن عربى كما وضحه الدكتور عفيفى ، فكيف به يصرح بأن فكرة أفلاطون عن النفس كانت أساساً أتخذه الصوفية لوصف معراجهم الروحى ، غافلاً بذلك معراج النبى صلى الله عليه وسلم ، وأثره الواضح في تشكيل معاريج الأولياء والعارفين . ألم يقل ابن عربى شعراً يعبر به عن الاهتداء بالشريعة والتمسك بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم معراجاً قائماً على متابعة السنة في القول وفى الفعل ، وذلك حين قال : -

ولا تقتدى بالذى زالت شريعته   عنه ولو جاء بالأنبا عن الله

ونحن - لما نتبينه من نظرية المضمون - لا نستطيع أن نوافق أستاذنا المغفورله الدكتور أبو العلا عفيفى في هذه النقطة ، بل نُردُّ وصف المعراج الروحى عند الصوفية إلى معراج الرسول عليه السلام الذي هو عينه المضمون الإسلامي يتكئ عليه الصوفية ويتمثلونه حتى الرمق الأخير .. صحيح أنهم قد تأثروا بأفلاطون في بعض المناحى الفكرية إن في النفس وإن في غيرها ، لكنها مع وضوح التشابه بينها وبين السلوك الصوفى ، لم تكن بحال هي الغاية . ربما تشابهت الوسائل بين فكرة أفلاطون عن النفس ، وبين سلوك الصوفية بإزاء المسيرة الإلهية ، إنما الغاية لا شك مختلفة . لم تكن عند أفلاطون - فكرة واضحة عن الناحية العملية والتطبيقية التى تنصقل بمضمون إلهى مُوحى به لرسول جاء يبلغ للناس رسالة ربه . وإن كانت لأفلاطون بعض الأفكار البارزة في مجالات الميتافيزيقا ، فهى أطر خارجية وتنظيرية خاوية من المضمون العقائدى الذى طبقه الصوفية في حياتهم الروحية . فأفكار أفلاطون برغم هذا التشابه لا تمس التصوف من ناحيته العملية والتهذيبية أو من ناحية الغاية التى يسمو إلى بلوغها في الاتصال بالله على النحو الذى يجئ فيه الاتصال معراجاً روحياً تماماً كمعراج النبى أو مثله : قدوة ونموذجاً ومثالاً محفوراً في بطن المضمون .

ولقد صور ابن عربى - كما صور الغزالى - من قبله المعراج الروحى تصويراً يشبه عملية التحول في العناصر المادية في أحد فصول الفتوحات المكية بعنوان " كيمياء السعادة " (٣٥٦) . وهو الفصل رقم (١٦٧) حيث يتضمن رمزاً لصعود الإنسان إلى السماء ، فحيث أن غاية النفس شهود الله ، فلا غرو

في أن تجـــاهد هذا العالم الذى وضعها الله فيه ، لكى تحصل كمالاتـــها فتحظى في الـــنهاية بمقـــام رفيـــع هو الغاية التى كانت تقصدها وترمى على الدوام إلى بلوغها: شهود الله والاتصال به (٣٥٧) .

ويذكـــر " أسين بلاسيوس " أن " دانتى " قد تأثر تأثراً واضحاً بـــهذا الفصـــل الـــذى يصـــف فيه ابن عربى الاتصال بالله عن طريق المعراج الروحى والصعود إلى الفردوس . وكذلك تأثر أيضاً برسالته التى يصف فيها رحلة النفس إلى المقـــام الأعـــلى حيث تتكشف لها حقائق الكون في عالم الملكوت ، وهى بعـــنوان " الإســـراء إلى مقام الأسرى " وهناك من الآراء التى تعد ابن عربى من أتباع المدرسة الإشراقية ، نظراً لأن أثار السهروردى المقتول وصلت إلى المغرب وتتلمذ إليها ابن عربى (٣٥٨) .

ولا خـــلاف عـــلى أن ابن عربى يمثل وحده مدرسة كبرى من المدارس الصـــوفية ، وإنه جاء بأقوال نظرية لم تكن موجودة من قبل فى التصوف لا عند السهروردى ولا عند غيره من الصوفية الأوائل والسابقين عليه ، هي الأقوال التى صبغت آراؤه بصبغة وحدة الوجود ، وهى نظرية فلسفية - كما هو معروف - في الوقـــت الذى لا يمكن لنا أن نخرجها عن مضمونـــها الدينى العميق في فرط الإيمان وجذوة التحقيق .

وكذلك ، لا يمكن أن نـــحذفها من أصولها الروحية في الإسلام - إن في التصـــوف السنى أو في آراء السهروردى المقتول - لكنها على أية حال هي مختـــلفة الطابع والمضمون والصبغة الفلسفية عن الفلسفة الإشراقية إختلافاً يميزها عنها وعن غيرها من المدارس الفلسفية والصوفية .

إنما الذى يعنينا الآن هو : هل لهذه التسمية " كيمياء السعادة " عند ابن عـــربي ، علاقـــة برسالة " كيمياء السعادة " للغزالى .. وهل استخدام ابن عربى نفس المفهوم الذى كان الغزالى قد استخدمه من قبل فيما يتعلق بنظرية السعادة التى تترتب على المعرفة ؟!

لقد كان الغزالى يرى أن السعادة الحقيقية هي في معرفة الله تعالى ، ومن ثم فهى طريق الاتصال بالله عند الصوفية . ونحن لو تأملنا في الشيء الذي يسبب للإنســـان السعادة ، وجدنا أن سعادة كل شئ هي لذته وراحته . ولذة الشيء آتيـــة من طبعه . للجوارح لذة بمقتضى الطبع تلتذ بـــها وترتاح ، لذة العين في رؤيـــة الصـــورة الحسنة ، ولذة الأذن في سماع الأصوات الطيبة وكذلك سائر الجوارح الظاهرة لها من اللذات الحسية ما يسعدها إذا هي نالت منها بغيتها .

وهـــناك أيضاً لذات تخص الجوارح الباطنية ، فللقب لذة ، ولذة القلب الخاصـــة هـــي معرفة الله التى خُلق القلب من أجلها ، واللذة ثمرة المعرفة . ولما كـــانت معـــرفة الله أجل اللذات وأكرمها وأعلاها على الإطلاق ، صار تعلق القـــلب بـــهـــا أكبر ، لأنـــها هي وحدها طريق المشاهدة والاتصال . وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر .. هب أن إنساناً عرف وزيراً من الوزراء، ألا يفـــرح بمعرفـــته لهـــذا الوزير .. وهب أنه عرف ملكاً من الملوك العظماء ، ألا يكـــون ذلك مدعاة لعظم الفرح ومبلغ السعادة .. كذلك شأن العارف بالله حـــق المعـــرفة ، ليست معرفته التى تسبب السعادة له تتعلق بوزير ولا بملك أو رئيـــس ، بـــل تتصل اتصالاً مباشراً بالله : أشرف وأكمل الموجودات في هذا الوجـــود ، إذ إن شرف كل موجود منه ، وكل ما يبدو من عجائب العالم آثار

صنعته ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة ألذ وأسعد للعارف من لذة معرفته، وليس هناك منظر أحسن من منظر حضرته .. أفلا يكون بهذه المعرفة الجليلة فرحاً أكثر الفرح ، مغبوطاً أتم الغبطة ، حيث لا شئ يملك عليه باطنه غير هذه السعادة التي ينالها من المعرفة الحقيقة بالله . وكفى بها من معرفة ، وكفى به من اتصال (٣٥٩) .

وإذا كانت جميع اللذات الظاهرة تبطل بالموت ، فلا شئ يبطل اللذة الباطنة أو السعادة الحاصلة من معرفة الله ، إنما الموت يزيدها قوة وكمالاً . والإنسان لا ينعم فقط بمعرفة الله حال الموت ،لكنما النعمة أثناء اليقظة أيضاً ، عندما يصبح قادراً على أن يبصر ما يبصره في النوم ، فيشاهد الحقائق العليا وينكشف له عالم الملكوت ، كشفاً لا يتهيأ له إلا بمغادرة شواغل الحس والانصراف عن لذات الجوارح الظاهرة (٣٦٠) . وهو المقصود بملازمة التقوى على الدوام .

ولا عجب .. فالسعيد من لازم أصلاً واحداً على كل حال ، وهو تقوى الله ، فإنه إن استغنى زانته ، وإن افتقر فتحت له أبواب الصبر ، وإن ابتلى حملته بيد الصبر عند البلوى ، وإن عوفى تمت النعمة عليه ، ولا يضره إن نزل به الزمان أو صعد ، أو أعراه أو أشبعه أو أجاعه .. لماذا ؟! لأن جميع تلك الأشياء تزول وتتغير . والتقوى أصل السلامة حارس لا ينام ، يأخذ باليد عند العثرة ويوافف على الحدود (٣٦١) .

ولا يختلف الصوفية جميعاً في اعتبار السعادة الحقيقية هي معرفة الله ، لذلك نجد صوفياً كبيراً كابن سبعين (ت٦٦٩هـ) يعتبر السعادة هي صفة

ملازمة للكامل أو المقرب ، فالسعادة الحقيقية هي معرفة الله ومعرفة ما يجب من أجله ، واللذة لا تصلح إلا بالسعادة . وذلك كله ، لا يتم إلا بالقصد الأول الواجب الوجود الذي هو الأصل في السعادة واللذة ، والذى من أجله قيل في السعيد سعيد ، وفي الشقى شقى ، وفيه عُقلت اللذة الروحانية ، وهو " الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو الخير المحض ، وهو السعد ، وهو اللذة ، وهو هو ، وكل شئ هالك إلا وجهه ، وهو البد الذي يلزم لكل موجود سواه " (٣٦٢) .

ولعل الصوفية جميعاً - فلاسفة وسنية - لا يختلفون في جعل المعرفة الإلهية أصل السعادة ومدار الاتصال . فالسعادة هي غاية الاتصال بالله عندهم ، وهى كذلك ثمرة المعرفة ونتيجة لها في كل حال . وبين الاتصال والسعادة التى هي مثوبة المعرفة أواصر قوية ، فلا تحصل السعادة إلا والاتصال يتقدمها ، ولا تجوز المعرفة إلا والاتصال موصول غير مقطوع ، ظاهر بالنسبة للعارف غير خفى . وأكمل ما يمكن أن يكتمل به الإنسان الكامل والعبد المقرب ، هو أن تجئ سعادته في حقائق العرفان حركة وسكوناً ، نطقاً وصمتاً ، إن نطق فلا ينطق بغير الله ، وإن صمت فالله عقد إضماره ، وكذلك يفعل فى كل ما يحركه وما يسكن إليه ، وهو مدرك للأصل الذى تنبنى عليه المعرفة ويدور حوله مفهوم الاتصال .

ومن ها هنا ، كان اتخاذ الغزالى من عنوان رسالته الصغيرة " كيمياء السعادة " ، تعبيراً عن السعادة الباطنية التى تقابل الكيمياء الظاهرية . إذ كما كانت توجد الكيمياء الظاهرية في خزائن الملوك لا في خزائن العوام ، وكانت

لفظـــة " كيمياء " تطلق عند القدماء باعتبارها صنعة تحويل المعادن إلى ذهب أو فضة ، فكذلك هنا ، صارت تطلق عند الغزالى ، على تحويل نفس الإنسان من الأخلاق المذمومة إلى أخلاق الكمال ، وهذه هي كيمياء السعادة التى لا تكون إلا في خـــزائن الله ســـبحانه وتعالى ، ولا تلتمس إلا في حضرة النبوة ، ومحلها قـــلوب الأولياء والعارفين الذين يهتدون بـــهدى النبى عليه السلام . فكل من طلبها من سبيل غير هذا السبيل فقد أخطأ الطريق . ومن ثم ، كان لابد لمن يريد أن يظفـــر بـــــهذه الســـعـــادة أن يتعـــرى من كـــل صفـــات النقـــص ، ويتزيـــى بكـــل صفات الكمال (٣٦٣) .

فـــإذا كـــان الغزالى قد استخدم " كيمياء السعادة " عنواناً على تحويل مركبات النقص وعناصر النفس الخسيسة الملازمة للإنسان ، إلى كمال ومعرفة ، فكذلـــك استخدمها ابن عربى بنفس هذا المفهوم . فلا نكون إذن مبالغين، إذا نحن قلنا أن تصوف ابن عربى الفلسفى له من الأصول الأصيلة في التصوف السنى ما يـــجعل مضمـــون الأول لا يخرج عن الثانـــى ، ولا يـــختلف عنه إلا من حيث " التخريج " أعنى تخريج ابن عربى لأصول التصوف السنى والحياة الروحية في الإســـلام .. والتخريج لا يعنى إختلاف المضمون بحال ، ولكنه ينضاف إلى ضـــخامة الملكة الذوقية والعقلية ، ولا ينبتر عن الأصل . خذ مثالاً على هذا – قـــبل أن نتكلم في كيمياء السعادة عند ابن عربى – مما نقل عن الغزالى إنه قال : "ليـــس في الإمكان أبدع مما كان " . ولعل مراده أن جميع الممكنات أبرزها الله تعالى على صورة ما كانت في علمه تعالى القديم ، وعلمه القديم لا يقبل الزيادة – كما في قوله تعالى في سورة " طـــه " ﴿ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ (٣٦٤) .

فلو صح أن في الإمكان إبدع مما كان ولم يسبق به علمه تعالى ، للزم عليه تقدم جهل ، ولزوم تقدم الجهل عليه محال ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

يقول ابن عربي في تأويل كلام الغزالى (٣٦٥) . إن كلام حجة الإسلام في غايـــة التحقيق ، لأنه ما تم لنا إلا رتبتان قدم وحدوث . فالحق تعالى له رتبة القـــدم والحادث له رتبة الحدوث ، فلو خلق تعالى ما خلق مالا يتناهى عقلاً فلا يـــرقى عن رتبة الحدوث إلى رتبة القدم أبداً ؛ فكأن قوله : " ليس في الإمكان أبدع مما كان " هو قول ينطبق على القدم ، أى أبدع مما كان في القدم ، أو في علمه القديم .. هذا مثال أردنا به أن نوضح قرابة النسبة الذوقية بين الغزالى وابن عربي ، قرابة يجئ معها المضمون الروحى على إتفاق ولو اختلف التخريج .

نعـــود إلى كـــيمياء السعادة ، فنرى ابن عربي يُعنى بـــها عملية تحويل عناصـــر النفوس الإنسانية إلى الأكسير الروحى الخالص . وذلك لأن التحول في الحيـــاة النفســـية أشـــبه شـــئ بتحول العناصر الطبيعية إلى الذهب في الكيمياء والطـــبيعة. ولأجـــل هذا فإن النفوس يمكنها أن تتحول من عناصر خسيسة إلى عناصر نفيسة ، في كيمياء السعادة الروحية ، ولا يتم هذا التحول إلا بإخلاص في مجاهدة النفس ، بطريق الترقي الباطنى . حينئذ تتحول النفوس - كما تتحول المعـــادن - مـــن عناصر خسيسة معدمة لا حياة فيها إلى أكمل صورة يمكن أن تتغير فيها تغيراً روحياً ، وطبيعة النفس في أصلها قابلة لهذا التغير ، شريطة أن يتم لـــها معرفة أصلها الذى انبثقت عنه ، " .. ولكى يتم للنفوس ذلك لابد لـــها مـــن معرفة الأصل - الله - الذى استخلفها في الأبدان وغرس فيها حب المعرفة الـــتى توصَّل إليه . ولما كانت المعرفة التى توصل إلى الحق نوعاً مختلفاً عن معرفة

النظر العقلى ، لأن العقل وحدة قاصر عن أن يصل إلى حقيقة الله تعالى ، كان لزاماً لكمال المعرفة في الإنسان من إستمداد العون من الدين - من القوة الخارقة للطبيعة - لترشده في طريق الوصول إلى الله .

ولا يمنع هذا من أن يرشد العقل صاحبه في المراحل الأولى من الطريق إلى الله ، ولكن المراحل النهائية ، لا يتوصل إليها إلا بنور إلهى يحمل مشكاته الأنبياء ثم يجئ الأولياء ليتسلموا الراية ، وليرفعوا هذا النور أولاً في أنفسهم ، وليهتدى به ثانياً من هم دونهم من الناس (٣٦٦) .

ينتهى ابن عربى إذن، كما انتهى الغزالى قبله ، من اعتبار نور مشكاة النبوة طريقاً للمعرفة الحقيقية وإمكان الاتصال بالله . وفى صورة الغزالى أو في صورة ابن عربى تنويع لوصف المعراج الروحى مردوداً إلى النبى عليه السلام . فهو الهدف الأسمى لتخلص النفس الإنسانية من أدران الآفات وتحولها باطنياً من حالة مذمومة إلى حالة أعلى منها ترتفع ما ارتفعت فيها مراقى الصعود إلى الاتصال بالله . فالارتقاء صعداً في طراز رفيع من المجاهدات والمقامات والأحوال النفسية التى تتدرج فيها حتى يتم لها الاتصال ، هو علامة حسنة على هذا التحول الباطنى ، وعلى الغاية المثلى التى ينشدها الصوفى من معالم الطريق وأركانه وشروطه وخصائصه هادفاً إلى الوصول للحق ، ولا شئ غير هذا . وكل المؤثرات الأخرى ، كالأفلاطونية مثلاً أو الإشراقية الأجنبية لا ترسم صورة واضحة من حيث الغاية ، كما ارتسمت في أذهان الصوفية وأكدها جانب العمل - فضلاً عن الاعتقاد - في معاريجهم الروحية ، وهى من معراج النبوة ترسم صورتها .

ولا يكفـــى أن نقـــول أن الصوفية قد تأثروا بمعراج النبى - عليه أفضل الصلاة والسلام - فقط ، بل الأصوب والأصدق أن نقول إن معراج النبى كان بمثابة الأصل الذي يوصلهم بالغاية ، فلولاه ما كانت هناك معاريج روحية ، ولا كان هناك تصوف في الإسلام ، ولا كان هناك إسلام أصلاً .

أما المؤثرات والمصادر الخارجية ، فهى وسائل عامة تتشابه هنا وهناك ، لكـــنها أبـــداً لا تمـــس صلب المضمون الذى يجعل الغاية بدورها مختلفة . وفى إخـــتلاف الغايات اختلاف المضامين . وفى اختلاف المضامين ، استقلال الحياة الروحية في الإسلام وامتيازها - من ناحية العمق - عن غيرها من جملة مضامين كـــثيرة شـــكلت الإتجاهات الروحية في الحضارات والثقافات العالمية ، قديمها وحديـــثها ، وهذا ما يجعل ابن عربى أقرب - من هذه الناحية ، ناحية المضمون في موضـــوع الاتصال - إلى الغزالى منه إلى أى مفكر آخر ، أفلاطونياً كان أو أفلوطنياً ، مع إختلاف التخريج الروحى عند كليهما .

* * * *

الحالة الصوفية .. موضوعية هي أم ذاتية .!!

من كل ما تقدم ذكره ، من ملامح كونت لنا رؤية عن موضوع الاتصال باعتباره حالة عند الصوفية ، نحبُ - قبل أن نتعرض للخوض في هذا العنصر - أن نجمع الخيوط المتفرقة التى إذا ما أنت نسجت بعضها مع البعض الأخر ، كونت لك رؤية أوضح عن الاتصال كحالة دالة على التصوف. فحال الاتصال إنما هو حال يمد خيوطه إلى جميع الأحول الشريفة في جميع الأبواب التى طرقها الصوفية : يأخذ من المقامات أرضيته الصلبة التى يستند عليها، وعن طريق الرياضة الروحية نرى الأحول جميعاً تهدف إلى الاتصال بالله ، ثم يترقى الحال ، فإذا بالاتصال أمامك حال جليل يتداخل مع المعرفة تداخلاً يصعب على الباحث معه التفرقة بين المعرفة والاتصال ، لأن غاية الاتصال بالله هي معرفته ، ومن المعرفة تبثق السعادة عند الصوفية وهى أسمى مراتب الاتصال.

فإذا كانت السعادة قائمة عند الفلاسفة على الاتصال العقلى ، وكان الاتصال عندهم فكرةً نظريةً مجردةً عن لواحق العمل . فإنها في التصوف قائمة على المعرفة الذوقية ، عروجاً سامياً بالروح إلى حيث ارتفاع الحجب وانكشاف الأسرار التى يعجز العقل عن أن يحتمل أنوارها أو يقف عندها ، فضلاً عن أن يصل إليها أصلاً .

كذلك .. وجدنا أن الاتصال عند الصوفية يتعانق مع حال القرب ، فكل الأوصاف التى أوردناها والمباحث المتفرقة التى عرضناها بصدد حال القرب هي في جملتها كانت تعبيراً عن الاتصال بالله عندهم ، وهى لا تعنى شيئاً بقدر

ما تعنى كيف أنـــهم يتخذون من قرب الحق منهم وقربـــهم من الحق طريقاً إلى الاتصـــال بـــه ، على النحو الذى يكون فيه الاتصال شرعة روحية من شرائع الصـــوفية . وأعلى حالات التصوف هو حال الفناء الذى هو كمال الوصول . وأقصـــى مـــا يبلغه العبد منه ، هو الفناء في الذات حيث الغيبة في الشهود عن الوجود ، وحيث الترقى الباطنى في أنوار المشاهدة واليقين ، ولا يكون ذلك إلا ضرباً من التعبير عن الاتصال بالله . وكل أصناف المشاهدات والكشوفات التى يفيـــض بـــها الله تعالى على عباده المقربين والعاملين ، والتى لا يمكن شرحها أو تدويـــنها فى كتاب هي موصولة بنسب عريق بالاتصال ، فلا شرط لحصولها إلا أن يكون العبد موصولاً بالله وصلة قربة وفناء .

نـــاهيك عـــن قضـــايا التصـــوف الكبرى : الإتحاد ، الحلول ، وحدة الوجـــود ، الوحدة المطلقة ، فما هي في حقيقتها إلا صورة من صور الاتصال ، ســـواء كـــانت حالات شعورية كما في الإتحاد والحلول ، أو كانت نظريات فلســـفية أو شـــبة فلسفية كما في وحدة الوجود والوحدة المطلقة . وأقول شبه فلسفية ، لأننا لا يمكننا القول ، إن وحدة الوجود نظرية فلسفية بكامل ما تعنيه هـــذه الكلمة من معان إذا نحن وضعنا في الاعتبار " نظرية المضمون " التى تتقدم فيـــتقدم معهـــا الأصل والمصدر الداخلى ، ويتأخر - بقدر ما يتقدم - المصادر الخارجية والمـــحسنات البديعة وثقافات العقل الروح في الحضارات الإنسانية .

وفى المحبة الإلهية نموذج بارع من نماذج الاتصال عند الصوفية ، فشعراء الحب الإلهى أمثال جلال الدين الرومى ، وفريد الدين العطار ، وابن الفارض ، وابـــن عربى ، وغيرهم من الذين قد ملك الحب عليهم أقطار قلوبـــهم ، كانت

أنفاسهم قد جادت بأطيب المعانى التى تهتز لها قلوب الجلاميد ، فحملت أناشيدهم أصدق الإشارات التى تصور أهوال القلوب وتباريح الجوى في سبيل الاتصال بالمحبوب والاتحاد به والفناء فيه . ولو توسعنا نحن في شرح الاتصال في الحب لطال بنا الحديث ، لذلك قصرنا كلامنا في الاتصال - كما قلنا في مقدمة هذا المحور - على إشارات موجزات جاءت تعبيراً عن الاتصال في القرب كنموذج وكمثال ، إذ كما يوجد الاتصال في القرب ، يوجد في الحب ، وفى الموت ، وفى المعرفة ، وفى الفناء ، وفى سائر الأحوال الشريفة والمقامات العالية .

ولقد كنا بصدد الحديث عن الاتصال في القرب نشير إشارات عن هذه الأحوال يغنينا فيها الإجمال عن التفصيل . ولتكفى مثلاً الإشارة الموجزة بأن الاتصال في الحب شأنه شأن الاتصال في القرب .. يأخذ من التصوف السنى الأصل والقاعدة ونقطة الانطلاق ، ثم يتوسع ويتشعب فلسفياً إلى حيث حرية " التخريج " الصوفى ، في المنهج وفى التذوق ، وفى التنظير والتألهُ سواء بسواء .

وكل الجوانب الميتافيزيقية المرتبطة بموضوع الاتصال عند الصوفية لو أنك أدرتها على كافة محاورها ، لاستطعت أن تقيم الدليل على أن هؤلاء القوم كانت لهم في بحث الوجود والمعرفة أنظار عقلية لا تقل عن أنظار الفلاسفة ، وانهم مع ذلك لم يكن لهم في الأصل منهج الفلسفة العقلى . إذ ركلوا العقل لأن نظرته تعطيل ، واعتمدوا الذوق والوجدان ، لأن الاعتماد عليهما بلُغة وتوصيل .

ونود أن نشير قبل أن نختم هذه الخيوط الجامعة للاتصال كحالة في التصوف ، إلى أن مفهوم الاتصال يتأكد لدينا تأكداً واضحاً في كثير من الآيات

القرآنية ، وإذا نحن صرفنا الظاهر منها إلى الباطن ، نستدل على مفهوم الاتصال من قرارة هذه الآيات ، مع العلم بأنه لا يوجد في كتب الطبقات ولا في كتب التصوف التى أطلعنا عليها ما يؤكد هذا الذى أكدناه ، أو ما يشير إلى أن الاتصال موجود على صفته المباشرة في بعض هذه الآيات التى سبق ورودها . وإنما الذي قمنا نحن به توفيقات بين مفاهيم الاتصال عند شيوخ الصوفية الكبار ، ومعانى الآيات القرآنية المباركة ، وعلى الله فيما قمنا به قصد السبيل .

* * * *

من هذه الملاحظات البسيطة التى تبين لنا .. كيف هو .. ذلك الاتصال عند الصوفية باعتباره حالة روحية خاصة يعانيها الصوفى في طريقه إلى الله ، وتتوارد عليه كما تتوارد البوارق اللوامع فى أفق السماء ، نعرض هنا تحليلاً للحالة الصوفية أورده المغفور له الدكتور / محمد إقبال ، فجاء - فيما نرى - غاية في الطرافة ، لأنه يقارنها بالمنهج التجريبى العلمى ويعتبرها جزءاً لا يتجزأ من واقع الحياة المعاشة . فالواقع أن الحالة الروحية كُلٌّ متكاملٌ كالروح نفسها لا تقبل التفتيت . وأن هذه الحالة لا تخضع لمدركات الحس إذا صدق أن مدركات الحس قابلة بحكم طبيعتها للتحليل والتفتيت والتجزئ . الحالة الصوفية لا تقبل التحليل بوجه من الوجوه . وفى هذا ، تختلف التجربة الروحية من حيث إدراكها - إن أدركناها - عن التجربة الحسية . التجارب الحسية من مقومات الوعى العقلى العادى .

ومن مهامه الأساسية أنه يتناول الحقيقة التى نتأثر بها بالتجزئة والتقسيم ، مستخيراً على التوالى ، مجموعات متمايزة من بواعث الاستجابة ثم تجرى عليها قانون المنهج العلمى المعمول به في العلوم الطبيعية والكيميائية . أما الحالة الصوفية - كما يلاحظ المرحوم الدكتور إقبال - فإنها تصلنا بالحقيقة وصلاً يعبر بنا طريق الوصول إليها جميعه ، فإذا الحقيقة قد تداخلت فيها البواعث المختلفة ، وتآلفت منها جميعاً وحدة واحدة غير قابلة للتحليل ، ولا أثر فيها للتميز المعهود بين الذات والموضوع . والحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطة تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناءً موقوتاً . وإذا اعتبرنا حال المريد وجدناها " موضوعية " لدرجة كبيرة ، ولا يمكن أن تعد بمجرد عزلة في تيه الذات الخالصة (٣٦٧) .

وهذا بلا شك كلام غريب يجعل من " الحالة " التى تعتمل في دخائل نفس الصوفى ، حالة " موضوعية " وهى كما نعلم " ذاتية " خالصة .. فعلى أى أساس بنى الدكتور إقبال فكرته هذه فضمنها تصريحاً يقرر فيه أن الحالة الصوفية موضوعية إلى درجة كبيرة ؟!..

تجئ الإجابة من تحليل الدكتور إقبال نفسه لخصائص المعرفة المباشرة للحالة الصوفية التى يرى أن لها نظيراً يشبه المعرفة العادية ، وربما كانت مندرجة تحت نوع من أنواع هذه المعرفة (٣٦٨) .

وهو في سياق هذا التحليل يتساءل عن كيفية إمكان معرفة الذات الإلهية - بوصفها ذاتاً أخرى مستقلة - معرفة مباشرة . فإن مجرد كون الحالة الصوفية حالة سلبية غير قاطع في الدلالة على غيرية الذات المدركة . لكن مثل

هذا التساؤل ينشأ في العقل ، وسبب نشوءه في العقل ، إننا نفترض فرضاً مسلماً أن أسلوب الإدراك الحسى الذي نعرف به العالم الخارجى هو عين أسلوب العلم بكـــل شــئ آخر . ولما كان هذا الفرض الذي ينشئه العقل ، فرضاً قائماً على الإدراك الحسى فقط دون غيره ، فقد صار صدقه على المعرفة المباشرة التي تحدث في الحالة الروحية ليس بلازم ، ولا هو داخل في نطاق إدراك الحالة الصوفية ، إذ لــو كان أسلوب الإدراك الحسى هو عين أسلوب المعرفة بكل شئ لما استطعنا أبداً أن نتأكد من حقيقة أنفسنا ذاتــها (٣٦٩) .

والقياس التمثيلى الذي يستخدمه الدكتور إقبال لتأكيد فكرته التي يرى فيهـــا أن المعرفة المباشرة في الحالة الصوفية ليست من غير نظير ، بل تتشابه مع المعـــرفة العادية ، ولأجل ذلك هي من هذه الجهة تعد " موضوعية " إلى درجة كبيرة . نقول : إن القياس التمثيلى الذى يستخدمه لما يقع في حياتنا الإجتماعية كل يوم يطرحه في سؤال كهذا : كيف نعرف في معاشرتنا للناس عقول غيرنا؟

وتجئ الإجابـــة بأنـــنا نعرف أنفسنا وطبيعتنا بالتأمل الباطنى وبالإدراك الحســـى عـــلى الترتيب . وليس لنا حس خاص يعرفنا عقول غيرنا . والأساس الوحيـــد لمعـــرفتى بالكائن العاقل الموجود أمامى هو حركاته الجسمية التي تشبه حـــركاتى فاستنتج منها حضور كائن عاقل آخر . أو قد نقول ما قاله الأستاذ رويس : وهو أننا نعرف أن معاشرينا حقيقيون ، لأنـــهم يستجيبون لإشاراتنا ، وبـــهذا يزودوننا بإستمرار بما هو ضرورى لإستكمال المعانى الجزئية الموجودة في عقولنا ، ولا شك في أن الاستجابة هي المحك الذى يعُرف به وجود نفس واعية. ودليل " إقبال " على ذلك هو أن القرآن يرى أيضاً هذا الرأى ، ففى قوله تعالى

في سورة " غافر ": ﴿ وقال ربُّكم أدعونى أستَجِبْ لكُمْ ﴾ (٣٧٠) ؛ تأكيد لوعى النفس بالاستجابة .وقولة تعالى في سورة " البقرة " : ﴿ وإذا سَألكَ عِبَادِى عَنِّ فإنى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعوَةَ الدَّاعِ إذا دَعَانِ ﴾ (٣٧١) .

وينتهى الدكتور إقبال - رحمه الله - إلى هذه النتيجة التى يقول فيها :

ومن الجلى أنه سواء أخذنا بمقياس الدلالة الجسيمة أو بالمقياس الغير الجسمى الذى يقول به " رويس " وهو الأنسب ، ففى الحالتين تظل معرفتنا بالعقول الأخرى أمراً استنتاجياً لا غير . ومع ذلك فإننا نشعر أن معرفتنا للعقول الأخرى معرفة مباشرة ، ولا يخامرنا الشك مطلقاً في حقيقة تجربتنا الإجتماعية (٣٧٢) .

لئن كان هذا الكلام غريباً في جعل الحالة الصوفية هي حالة "موضوعية"، فإن غرابته ناشئة عن محاولات الدكتور إقبال إدراج المعرفة المباشرة في الحالة الصوفية تحت المعرفة العادية التى يمكن أن تتصف بكونها "موضوعية". وهى - كما ترى - محاولات نقد واعتراض على آراء بعض المفكرين الذين لا يؤيدون حقيقة النفس الشاملة ، ويرفضون كون الحالة الصوفية وما يترتب عليها من معرفة مباشرة ، موجودة في واقع العقل والفكر ، ومن ثم فهى منقطعة تماماً عن الوعى العقلى العادى .

يرفض الدكتور إقبال - رحمه الله - هذا القول بشده ، وينقده بعنف ويرده على صاحبه - ولعل صاحبه هو المفكر الأمريكى وليم جيمس- فإن اختلاف حال الصوفى عن الوعى العقلى العادى ، ليس يعنى انقطاعها عن الوعى الطبيعى - كما فهم خطأ الأستاذ وليم جيمس - لكأنما حال الصوفى هذه في رأى الدكتور إقبال هي حال منبثقة عن الوعى الطبيعى ، غير منقطعة عنه ، وهى

مـــن هذه الوجهة موضوعية ، غير أنـــها تتجاوز هذا الوعى في استحالة تحليل مدركاتـــها بالكيفية التى نحلل بـــها الإدراك الحسى .

ومــــع ذلك ، ففى كل من الحالتين هـــناك نفس الحقيقـــة التى نتأثر بـــهـــا ، فـــالوعى العقلى تبعاً لحاجتنا العملية إلى التكيف مع البيئة التى نعيش فيها ، يتناول تلك الحقيقة بالتجزئة والتقسيم حسبما يختار لنفسه من مجموعات مـــتمايزة في بواعث الإستجابة . أما الحالة الصوفية ، فهى كُلٌّ متكامل لا يقبل تجـــزئة ولا تحليلاً ولا يخضع لعوامل الانقسام والإنتقـــاض . ومن أجل ذلك ، فإنـــهـــا تصلنا بالحقيقـــة وصلاً يشبـــه الطفرة التى تعبر بنـــا طريق الوصول إليهـــا كلية . ولكون اتصالنا بالحقيقة على هذا النحو ، فلا جرم من أن تتداخل فيها جميع البواعث المختلفة ، ومع كون المعرفة الصوفية لا يُطلع عليها ، لأنـــها مـــن غـــير شك أمرٌ باطنٌ ، فإن ذلك يرجع إلى أن الحالات الصوفية والمعارف الذوقية في جوهرها أشبه بالشعور منها بالعقل . والشعور هنا شعور غير ملفوظ لم يمسه العقل المستطرد في التعبير . وفى هذه النقطة التى يشير إليها الدكتور إقبال تـــأكيد لإخـــتلاف المعـــرفة الصـــوفية عند الصوفى ، عن المعرفة الفلسفية عند الفيلســـوف . يدور الفيلسوف في دائرة مغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفرض الفـــروض ، ليصـــل عـــن طريقها إلى فكرة جافة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تخرج عن ضميره ولا تمس وجدانه ، بينما يعيش الصوفى في كنف المعرفة الذوقية ويحيا الحياة الروحية الخصبة يشعر فيها بالسعادة العظمـــى - لا مـــن جراء معرفته بالحقيقة فحسب ، بل من أجل اتصاله بـــها وشعوره بالاتحاد معها ، شعوراً ذوقياً لا عقلياً (٣٧٣) .

وتمشـــياً مـــع الفكـــرة التي يريد د . إقبال أن يؤكدها وهى : أن مجال التجربة الصوفية من حيث هي سبيل إلى المعرفة ، مجال حقيقى ، لا يقل في ذلك عـــن أى مجـــال آخر من مجالات التجربة الإنسانية ، ولا يمكن تجاهله - ناقداً ومعترضاً مفكرين تجريبيين - لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسى . كما لا يمكن أن نبخس القيمة الروحية للحالة الصوفية بوصف الظروف العضوية التي يبدو أنـــها تسبب حدوث تلك الحالة .

نقـــول ، تمشياً مع الفكرة التي يريد مفكرنا تأكيدها يرى أنه ينبغى أن يلاحـــظ إن الشـــعور الصـــوفى ككل شعور غيره فيه عنصر من الفكر أيضاً ، وبســـبب هذا العنصر على ما أعتقد - والكلام للدكتور إقبال - يسعى الشعور الصوفى إلى أن تكون له صورة فكرة . ولما كانت طبيعة الشعور تسعى دائماً إلى إلـــتماس الإفصـــاح عن نفسها في الفكر ، ظهر أن من أخص مظاهر التجربة الباطنية ، هـــو وحدة الشعـــور والفكر باعتبارهـــما مظهرين لوحـــدة واحدة من هذه التجربـــة ، أحدهـــما مظهرهـــا الأزلى الخالد ، والآخـــر مظهـــرها الزمانى المعين (٣٧٤) .

ولربما كان العقل في مجال التجارب الدينية جزءاً لا يتجزأ من الشعور ، لكأنمـــا هـــناك فـــارق بين العقل الشاعر شعوراً دينياً ، والعقل الذى لا يعرف للشـــعور بـــهذه التجارب باباً يطرقه أو يمكن أن يطرق فيه المعرفة الشاعرة والمباشـــرة . عـــلى أن الشعور المبهم يسعى إلى تحقيق مصيره في فكرة ، وهى بدورهـــا تتجه إلى أن تتخذ من ذاتـــها الثوب الذي تظهر به للعيان . ويقول د " إقـــبال " وليس من التعبير المجازى البحت أن نقول إن الفكرة والكلمة تتولدان

في وقـــت واحـــد من منبت الشعور " (٣٧٥) . والمعنى الذي يقصده الدكتور واضـــح وبســـيط غايـــة البســـاطة ، إذ لـــما كان مظهر التجربة الصوفية في وحدتـــهـــا الواحدة يتمثل في" الزمان المعين " هذا بالإضافة إلى المظهر الأبدى الخـــالد والذى يعنى به الشعور ، فقد صار المظهر الزمانى المعين الذى يتمثل فى الفهم المنطقى (الفكر) لا يستطيع إلا أن يعد الفكرة والكلمة من حيث أنـــهما وليدتـــان في وقـــت واحد من منبت الشعور ، واقعتين في ترتيب زمانى معين . وعـــلى هذا يتحتم خلق مشكلة في تصورات الفهم الإستاتيكى الجامد ، لكونه يعتـــبر الفكرة والكلمة منعزلتين وكأنـــهما صادرتان عن طبيعتين مختلفتين ، من غير أن يكون هناك اعتبارٌ لفهم أن اللفظ أحياناً قد يوحى وهو لا يوحى ساعة أن يوحى إلا كلمة وفكرة تتولّدان من مصدر شاعر .

ويمضى الدكتور إقبال مؤكداً فكرته عن خروج الحالة الصوفية إلى ميدان الـــتجارب العامة قائلاً : " واتصال المريد بالذات الأزلية ، ذلك الاتصال المباشر الذى يبعث في نفسه شعوراً بأن الزمان المتجدد لا حقيقة له ، لا يعنى الإنقطاع الـــتام عن الزمان المتجدد . فالحالة الصوفية باعتبار تفردها تظل متصلة بالتجربة العامة على وجه ما ، ويتضح هذا من أن الحالة الصوفية سرعان ما تتلاشى وإن كـــانت بعـــد ذهابـــها تخلف في النفس إحساساً عميقاً بالسلطان . في الصوفى والـــنبى يعـــود كـــل منهما إلى مستوى التجربة العادية مع فارق هو أن عودة النبـــى.. قد تكون مفعمة بمعان للبشر لا حد لـــها " (٣٧٦) .

بـــهذه المحاولات التأكيدية يطلعنا الدكتور إقبال على أن الرياضة الدينية - في رأيـــه - هـــي في جوهـــرها حالة من حالات الشعور لها ناحية فكرية ،

لا يمكن كشف محتوياتـــها للغير إلا في صورة حكم ، وعندما يعُرض عليَّ حكم للتســـليم به وهو يزعم أنه يفسر ناحية معينة من نواحى التجربة الإنسانية بعيدة عـــن متـــناولى ، فمن حقى أن أطالب بضمان لصدقه . والضمان الذى يقدمه الدكـــتور إقـــبال لصدق الرياضة الصوفية هو البرهان العقلى ويعنى به التفسير النقدى المجرّد من مسلمات التجربة الإنسانية ، وغايته على وجه عام ، الكشف عما إذا كان تأويلنا يؤدى في النهاية إلى حقيقة تماثل نفس الحقيقة التى كشفتها لنا الرياضة الدينية . هذا عن البرهان الأول (العقلى) .

أمـــا الـــبرهان الآخر فهو البرهان العملى الذى من شأنه أن يحكم على الحقيقـــة باعتـــبار ثمـــراتـــها ونـــتائجها . ولعل هذا البرهان العملى هو الذى يســـتخدمه النبى تأكيداً للتجربة الدينية ، إذ إن فيه من الإعجاز العملى ما يجعله مفعـــم بمعان للبشر لا حد لـــها . ويذهب د . إقبال بعد بحث المعرفة الرياضية الدينية إلى أن العقائد والآراء الدينية لـــها من غير شك دلالة ميتافيزيقية ، ولكن مـــن الواضح كذلك أنـــها ليست تفسيرات لأسس التجربة التى هي موضوع العـــلوم المشـــتغلة بالطبيعة . فالدين ليس هو علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذى يـــبحث عن تفسير للطبيعة في قوانين السببية ، ولكن غايته الحقيقية هي تفسير ميدان من ميادين التجارب الإنسانية هو ميدان الرياضة الدينية الذى يختلف عن ميادين العلوم التجريبية السابقـــة كل الاختلاف ، والذى لا يمكن رد أسسه إلى أسس أى علم آخر (٣٧٧) .

ومـــع كل ما في التجربة العلمية من اختلاف عن التجربة الدينية ، ومع الفـــارق الكـــبير بـــين ميدان العلوم الطبيعية وميدان التجارب الدينية ، إلا إننا

لايمكننا عزل التجربة الدينية عن الواقع . وهذه هي جهة " الموضوعية " التى كشفها الدكتور " إقبال " في الحالة الصوفية ، وأصر على كشفها إزاء التعارض القائم بين وجهتين للنظر ، إحداهما تجعل من الدين مجرد إختراع محض خلقته الرغبات البشرية المرفوضة لكى تجد لنفسها جنة خيالية لحركة حرة من غير عائق ، وهم يقولون أن العقائد والآراء ليست شيئاً أكثر من نظريات بدائية عن الضيعة ، حاول البشر استخدامها في تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها في صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة .

والوجهة الثانية للنظر ، هي الدفاع عن العقائد الدينية ذات الدلالة الميتافيزيقية التى تنطلق من أن وجهة النظر الأولى إذا صدقت في حكمها على الدين عموماً ، فهى لا تصدق على جميع الأديان بصفة متساوية . على أن تبيان وجه الحق والأنصاف بالنسبة للدين يتمثل في أنه أصر على وجوب التجربة الواقعية في الحياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل . فإذا كانت جهود العلوم الطبيعية تحتكم على التجربة الحسية والواقعية وتنطلق من الواقع في أول مقام . فإن الدين كذلك قد وجه إهتماماً كبيراً إلى الواقع ، وإلى تغيره - إن بالقول وإن بالفعل .

والخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى أن أحدهما يقوم على التجربة الواقعية ، وأن الآخر لا يقوم عليها . لا .. فكل منهما يبدأ ببحث التجربة الواقعية . أما اختلافهما فيرجع إلى خطأ الرأى القائل بأن كلاً منهما يتناول التفسير لنفس الأسس التى للتجربة الإنسانية . وننسى أن الدين الذى يرمى إلى بلوغ المعنى لهو نوع خاص من أنواع التجربة الإنسانية (٣٧٨) .

ونـزيد نحـن هذه النقطة إيضاحاً من جانبنا فنقول : إنه إذا كان العلم يهـدف إلى تجزئ الواقع من خلال تجاربه ، فإن الدين يهدف إلى تجميع أجزاء الـتجربة الواقعية في صورة كلية عامة بعد أن يصعد بالتجارب الذاتية من دنيا الواقـع إلى حيث مكانـها الحقيقى ، ولا تزال الحالات التي يكون فيها الشعور الديني قوياً مهما صعدت عن دنيا الواقع ، متصلة بميدان التجربة العامة والممارسة الإنسـانية الواقعية . فالدين إذا كان ينطلق بالسريرة الإنسانية من دنيا الواقع إلى ما بعده ، فهو أيضاً لا ينطلق بالشخصية الواقعية ولا بـمظاهر الحس والعيان ، ولا يحرم المتدين من الحياة الواقعية .

والرأى عندنا أن العلم يخطئ إذا هو فسر التجربة الدينية ممثلة في "حالة" روحيـة بنفس التفسير الذى يفـسر به التجربة العلمية . ويخطـئ رجل الدين إذا هو أراد مـن العلم أن يتجاوز حـدوده فيفسر التجربـة الشعورية والدينية تفسيراً علمياً . لـهذا مجال ، ولذاك مجال آخر . ولا ينبغى أن يكون هناك خلط بين الدين والعلم ؛كما لا ينبغى أن يكون هناك خلط بين الفلسفة والدين.

بـهذه المحاولات الجادة في تحليل الحالات الصوفية وربطها بنظائرها الواقعيـة ، وبميدان التجربة الحية التي يعيشها الإنسان على نحو ما رأينا فيما قد سـلف ، يمكننا القول بأن الحالة الصوفية لا تخضع للتحليل ، وهى لا تخضع ولا تـريد أن تخضع مثل هذا الخضوع إلا لأن وراءها شعوراً دفيناً في أغوار النفس الإنسـانية ، لكـن هذا الشعور ، كما أنه يتولد عن التجربة الروحية ، كذلك يـتولد عـنها الفكر الذى من شأنه أن يخرج الحالة من حيز الكمون إلى رحابة التعبير .

لكأنما الفكـر هو أداة للتعبير والإفصاح عن الشعور الشاعر الكامن الدفـين، ولطالما اشترك ميدان الفكر جنباً إلى جنب مع ميدان الشعور في صقل التجربة الروحية وتفسيرها وتبيان خصائصها وأشراطها ، فهي إذن لم تعد ذاتية خاصة بمقدار ما هي إنسانية وحيوية وعامة .

غاية الغايات في هذه المسألة ، أن الشعور بوصفه مظهراً أبدياً خالداً هو " قـيمة كـبرى " من قيم الوجود الإنساني لا مثيل لها ولا نظير ، وإنه ما دام كذلك، فلا يخلو شعور قط من معنى من معاني التفكير والتعبير ؛ ولطالما ارتددنا بالفكـر إلى القيم الشاعرة في حياتنا الثقافية ، وغيرها من الحيوات ، فقد جعلنا مـن الشـعور ركيـزة أساسـية من ركائز الوجود الحضارى للإنسان على التخصيص.

جهـة الشعور العميق في الإنسان الشاعر هي جهة الفاعلية تكمن وراء الـتقدم في الفكر وفى الرأى ، وفى نماذج الإعتقاد ، فإذا خلا الفكر من دفعات الشـعور من ورائه ، فلم يعد فكراً إنسانياً راقياً بقدر ما هو عملية عقلية معزولة عن نوابض الوجدان .

الاتصال .. ومفهوم العقل في الإسلام :

لقــد سبقت لنا الإشارة في المحور الثانى " الاتصال كفكرة " وفى آخر جزئية تعرضنا لـــها ، إلى أننا سنبحث في المحور الثالث : " الاتصال .. كحالة " مقالـــة العقـــل في الإسلام وعلاقتها بالاتصال ، دليلاً على قولنا بأن العقل في القـــرآن - كما تقدم - ليس هو العقل الفلسفى - كما عناه أرسطو ، أو كما عـــناه ابـــن رشد ، ولكنه عقل مروض بمقياس الشرع ، رامين إلى إعتقاد القول بفصـــل الاتصـــال بـــين الدين والفلسفة . وقلنا إننا سنأخذ " الحارث بن أسد المحاســـبى " مـــثالاً على ذلك ، فهو يكاد يكون الصوفى الأول الذي أفرد للعقل رسالة خاصة ، وذلك في كتابه " العقل وفهم القرآن " .

(١)

بين العقل في الإسلام ، والعقل في الفلسفة النظرية ، فروق تجعل الأول مختـــلفاً عن الثانى في كثير مما يذهب إليه . وفي مجال التفرقة بين العقل الفلسفى الـــذى يجعـــل النظر العقلى غاية أساسية له لا يعرف لها حداً ، وإنما يمضى مع الـــبحث العقلى إلى درجة لا يقف عندها ، ولا يعرف للطموح حداً حين يتعلق الأمـــر بالمعـــرفة العقـــلية التى تستند إلى العقل النظرى المجرد . وبين العقل في الإسلام، وهو - كما قلنا - عقل مروض يمضى بالمعرفة إلى أقصى ما يستطيع ثم يـــتوقف إذا هو عجز عن إدراك ما لا يمكن إدراكه من غيبيات ، ثم يحيل إلى ما بعـــده ، وهـــو مؤمن بقدراته المحدودة في هذا الميدان ، والتى أصبح بـــها عقلاً مروضـــاً على الإحالة بعد البحث والتحقيق ، وهو خليق - من بعدُ - أن يقف

عند حدوده ويكف عن طموحاته في المعرفة وكشف المغيبات ، فإذا أحال إلى ما فوقه يحيل وهو راض وقنوع فيوفر لصاحبه جهد البحث فيما لا طائل تحته .

بين هذا وذاك فروق فارقة تجعل العقل الفلسفى غير العقل في الإسلام . فمـــن خصائص هذا العقل الأخير أنه مبطن بالشرعية مروض على الإحالة . وما كان العقل الشرعى مروضاً على الإحالة إلا لكونه عقلاً عملياً يسلك من يهتدى به سبيلاً مختلفاً عن السبيل الذى يسلكه صاحب العقل المفرط في البحث النظرى الخـــالص ، فهـــو يحـــث على المعرفة الجامعة بين العلم والعمل ، أو بين النظر والتطبيق ، أو بين الحياة الفكرية والحياة المعاشه فعلاً في الواقع العملى .

هو عقـــل يحث علـــى العـــبادة التى توصله إلى الله تعـــالى ، ولا تجعله خاضـــعاً لشروط وخصائص مـــن شأنـــهـــا إذا ألتزم بمواقفهـــا أن تخرجـــه عن هـــذا النطـــاق الفعـــال .

جـــاء القرآن بعقل أراد منه أن يكون هداية إلى سواء السبيل ، ولم يأت بعقل يخالف سبيله ويزج بمن يسلك طريقه في متاهات الضلال . فمعظم الآيات الـــتى وردت في معـــنى العقل في الكتاب الكريم إنما تؤكد العقل على هذا المعنى ولا تـــزيد . جـــاء العقل في الكتاب ، لفهم آيات الله في الكون وفى الحياة وفى القرآن نفسه .. لماذا ؟! .. ليكون عبرة لهداية الإنسانية إلى طريق الله ، ولم يأت ليكون ضلالاً لـــها عن هذا الطريق . ومهما كان من تطلعات العقل الطمّاحة إلى مزيد من المعارف والعلوم ، ومهما تعلمنا من العقل النظرى ما شئنا أن نتعلم ونفهـــم ونـــدرك مـــن منا شطه الجوّالة وإتجاهاته الصوّالة إلى مزيد من الوعى والاستنارة لهاته المعارف والعلوم ، فلن نؤجر على الحقيقة حتى نعمل بما نعلم ،

ونطبق على حياتنا ما قد عرفنا ، كما جاء في حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم : " تعلموا ما شئتم أن تعلموا ، ولكنكم لن تؤجروا حتى تعملوا " .

وقد صدق سيد الخلق - صلوات الله عليه - لأنه - وهو الذى لا ينطق عــن هوى - أدرك أن مجال التطبيق بعد المعرفة هو الذى يقدم الأمة ، في حين يؤخــرها كل التأخر تعلقها الواهم بالكلمة حين تكون ثرثرة فارغة من مضمون عمــلى . فــالعقل في الإســلام مصبوغ بالصبغة العملية ، ومصحوب بالواقع الــتجريبي : يغــيره ويعدل من وجوده ويجعله صالحاً للحياة الكاملة ، وإذا هو ارتفــع ارتفعــت بــه هذه النــزعة العملية والسلوكية ، وإذا انتكس وانحدر انتكست وقائع الحياة التجريبية وانحدرت إلى حضيض التسفل والانحطاط .

ومــن ها هنا ، تختلف الفلسفة عن الدين ، فمنهج الفلسفة منهج نظرى عقلى برهانى لا يسعى إلى عمل ولا يرتكن إلى تطبيق ، وإنما سعيه الدؤوب يتجه نحــو الــرأى والتنظير ولا يتجه نحو العمل والتسليك . منهج الفلسفة أقرب إلى الخيــال منه إلى الواقع ، وبينما المنهج هكذا في الفلسفة ، يجئ المنهج في الدين: تجــربة عمــلية وسلوكية ، والعقل فيه - إن لم يؤدْ إلى العمل والتطبيق - فهو خرافة واهمة وتُرَّهات عجائز .

أمضــى بــالعقل إلى حيث تستطيع أن تمضى ، فإن أوصلك بعد هذا المضــىء إلى معــرفة ما ، أو إلى علم بعينه ، فما أنت بمستطيع أن تقول عنه إنه عقــل إسلامى إذا لم تطبق هذه المعرفة على حياتك الواقعية . ولن تقدر على أن تصــغه بالصفة الدينية - كما جاء في الدين الإسلامى - إذا لم يكن هذا العلم الــذى كنت قد توصلت إليه بعقلك حين أمضيته فيما تشاء ، خادمك في مجال

العمل ، لأن العمل هو عنوان الأجر يوم تعقد للخلائق موازين الحساب ، بل هو عنوان التقدم في الحياتين الدنيوية والأخروية .

فـالعقل في مجـال الدين غير العقل في مجال الفلسفة ، فبينما العقل في الإسـلام سـلوك ونظام نحو معرفة السلوك الذى يليق بمسلم يشهد الوحدانية عقيـدة له ، يكون العقل في الفلسفة كلاماً خاوياً من مضمون عملي . صحيح أن الفلسـفة تعلمنا كيف نفكر ، وأن كلمة العقل فيها منهج يفرز الفكرة على النحو الذى ييسرها أن تكون واضحة بذاتـها ، فيوفر لها الاستقلال والتمييز ، وأن الأنظمـة الفكـرية -ومنطقها الإستاتيكى الجامد - التى شهدناها من لدن طاليس اليونانى إلى آخر فيلسوف في الفكر المعاصر - إن كان في الفكر المعاصر فلاسـفة على الحقيقة - إن هي إلا محاولات مخلصة يمليها منطق العقل الصارم ، نحـو وضوح الرؤية .. لكن هل هذه المحاولات أيا كانت درجة إخلاصها يمكن لهـا أن تخضـع للسلوك والتطبيق ؟!! .. وهل منطق العقل الصارم الذي تعلمنا الفلسـفة إياه يجوز تطبيقه على حياتنا المعاشة بحيث يهدى العقل ، مع التطبيق ، ظمأ القلب إلى الإيمان ، ويشفى من ثم ، غُلة الوجدان ؟! .. والإجابة على ذلك بالنفى . فليس هذا من إختصاص العقل الفلسفى ، ولا هو من فرائضه الفكرية ، وإنمـا هو شئ مختلف ، مكانه الأوحد في العقل العملى الذى من شأنه أن يطفئ غـلة الوجدان الدينى ويمضى به إلى طريق الهداية والتبصرة والقدرة على الإتصال بالله ، اتصالاً يجئ فيه الأمر موكولاً إلى السريرة الإنسانية ، وإلى الضمير النشط الفعـال ينحو بالفكرة منحى التطبيق ويخرج منها نـماذج حية وصالحة لحياة الأحياء .

(٢)

ولننظر الآن في بعض الآيات القرآنية التي تضفي على العقل في الإسلام طابعه العملي ، ولا تتجاوز هذا الطابع في كثير من الآيات التي ورد ذكرها في أكثر من ثمانية وأربعين موضعاً ، ونحن لا نريد أن نأتي بها على كثرتها هنا مع علمنا بضرورة وضعها في هذا الموضع ، ولكن المجال لا يتسع إلا لنموذج أو نموذجين لكفاية الدلالة على أن العقل في الإسلام عقل عملي ومختلف عن العقل في الفلسفة العقلية . وإذا قلنا إن العقل في الإسلام عقل عملي ، فإنما نريد بهذا أنه عقل شرعي مروض ، وإذا قلنا إنه شرعي ، فإنما أردنا له أن يكون إلهياً يجعل الله أمامه فيهتدي بهدى الله لا بهدى نفسه ، وليعلم أن كلام الله من الله لا من أحد سواه ، فلو كان عقلاً إلهياً حقاً لعقله ولعقل من معناه ما يدفعه دفعاً إلى طريق الله تعالى . كما في قوله تعالى في سورة " العنكبوت " ﴿ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ ، وما يَعقِلُها إلا العَالِمُونَ ﴾ (٣٧٩) . وقوله تعالى في سورة " البقرة " ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُم وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعدِ ما عَقَلُوهُ وَهُم يَعلَمُونَ . وإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وإِذَا خَلاَ بَعضُهُم إِلى بَعضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللهُ عَلَيكُم لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُم ، أفلاَ تَعقِلُونَ ﴾ (٣٨٠) .

فمن معاني العقل الإلهي أنه يجيء في القرآن هداية وعبرة ، فإذا تجمعت الفكرة حول العبرة في المعنى المقصود من النص القرآني ، كانت الهداية أصلاً صريحاً من أصول الاعتقاد مقرونة بالفهم عن الله جرياً على تركيز الفكرة في المعنى ، ثم لا يزال الفهم قاصراً ما لم ينزل صاحبه منازل العمل والتطبيق . خذ

مثالاً على ذلك .. هناك من الخلق الكثير من كان ضالاً فلم يهتدى ، فلماذا لا نعقل نحن حال هؤلاء الذين حكموا على أنفسهم بالضلال ؟!.. أنكون من قلة العقـــل بحيث نمكث في الضلال والإضلال كما مكثوا ؟! .. وإذن فإما الهداية، وإما العاقبة التى تنتظر الضالين . إما العقل الذى يقود إلى الصراط المستقيم ، وإما السـفه الذى يؤدى إلى الكفر بعد الغفلة عن طريق العقل الذى هو طريق الهداية إلى طـريق الله . فإذا اتصف أحد باللا عقل ، فلأنه لم يستخدم عقله في الهداية إلى الطـريق ، أو أنـه قد استخدمه في غير ما هو أهل له من مدركات العبرة والهداية ثم الإرشاد إلى العمل النافع والسلوك الصالح : ﴿ وَلَقَدَ أَضَلَّ مِنكُم جِبًّلاً كَثِيراً ، أَفَلَمَ تَكُونُوا تَعقِلُونَ . هَذِه جَهَنمٌ الَّتِى كُنتُم تُوعَدُونَ . أُصلَوهَا اليَوم بَما كُنتُمْ تَكْفُرونَ ﴾ (٣٨١) .

لقد أغوى منكم الشيطان خلقاً كثيراً ، فأهلك من قبلكم أناساً بالغواية والإضـلال ، أفلا كنتم قوماً تَعقُلونَ ؟!.. أفلا كنتم أهلاً لإستخدام العقل فيما جعلـه الله هداية وتبصرة لقوم ينظرون فيتعظون ؟!.. أفلا كنتم بعقولكم هذه تفرقون بين الغواية التى يوقعكم بـها الشيطان في براثن الكفر والضلالة ، وبين مـا يمكن أن تكونوا فيه قوماً عاقلين على الحقيقة يهديكم منار العقل إلى صراط الله المستقيم . أفلم تسيروا في الأرض فتكون لكم من القلوب الفاهمة عن الله ما تعقـلون بـها أو من الآذان السمّاعة لكلمة الحق ما تسمعون بـها ؟! فإنـها حقاً : ﴿ لا تَعْمىَ الأَبصَارُ ولَكِن تَعْمَى القُلوُبُ التَّى فِي الصُّدُورِ ﴾ (٣٨٢) .

لماذا يغركم بالله الغرور ؟! و ﴿ هُوَ الَّذى خَلَقَكُم مّن تُرَاب ثُـمَّ مِن نُطفَةَ ثُـم مِن عَلَقَةِ ثُم يُخرجُكُم طِفلاً ثُمَّ لِتَبْلغُوُا أَشُدَّكُم ثُم لِتَكُونُوا شُيوُخاً ، وَمِنكُم

مَّــن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ ، وَلِتَبلُغُوا أجلاً مُسَمًّى ولَعَلكُم تَعقِلوُنَ ﴾ (٣٨٣) . لماذا يغركم بالله الغرور ، ولقد اتخذتم إلاهكم هــوى فأنتم تعبدون أهواءكم ، ولا تعــبــدون الله : ﴿ أرَأيــتَ مَنِ اتَّخَــذَ إلاهَــهُ هَــوَاهُ أفــأنتَ تَكُونُ عَليَه وَكِيلاً . أم تَحسَبُ أنَّ أكثَرَهُــم يَسمَعُــونَ أو يَعقِلُونَ ، إن هُم إلاَّ كالأنعــامِ بَل هُم أضَلُّ سَبِيلاً ﴾ (٣٨٤) .

ومادام الحال على هذا النحو من السفه والضلالة وقلة العقل ، فهذه إذن جهنم التي كان رسلكم وشياطينكم يعدونكم بــها . فادخلوها اليوم بسبب ما كنــتم تكفرون بنعمة العقل وتؤمنون برسلكم وشياطينكم لما أنكم خضتم وراء كــل رســول يدعو إلى الكفر وشيطان يحث على العصيان . وليس كل رسول تــتخذونه ولياً لكم يدعو إلى مرضاتي ، بل رسلكم هذه ليست مني ولكن هي مــن أنفسكم . ومن شأن رسل الغواية والانحراف عن قانون الفطرة الذي هو كذلــك قانون العقل الغريزى أن تشجب عن العاقل عقله ، فلا يهتدى إلى ما يقوله الرُسُل الحقيقيون .. : ﴿ يَا قَومِ لاَ أسألكُم عَلَيهِ أجْراً ، إن أجرِىَ إلاَّ عَلَى الَّذى فَطَرَنِى ، أفلا تَعقُلونَ ﴾ (٣٨٥) .

وإنكــم لو عبدتموني حق العبادة ، لتخليتم عن رسلكم ، ولكانت عبادتكم طاعة لى بالعقل وهداية تؤدى بالضرورة إلى صراط مستقيم : ﴿ ذَلكُم وَصَّاكُم بِــهِ لَعَلَّكُم تَعقِلُونَ ﴾ (٣٨٦) . ولكنكم - ويا للأسف - اتبعتم شياطينكم التي تحث عــلى الكفــر ، فلم تحذروا عدوكم الذى أضل منكم أجيالاً كثيرة .. : ﴿ أفلم تكونوا تعقلون ﴾ ؟! " .

وفى نـــهاية هذا الموقف العصيب المهين يعلن الجزاء الأليم ، في تــهكم وتـــأنيب ، وهو مشهد من المشاهد العجيبة التى يسوقها القرآن - كما لاحظ ذلك الأستاذ سيد قطب (٣٨٧) .

﴿ هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنتُم تُوعَدُونَ . أصلَوهَا اليَومَ بمَا كُنتُم تَكفُرونَ ﴾ !!

ولا يقـــف المشهد عند هذا الموقف المؤذى ويطويه ، بل يستطرد ، فإذا مشهد جديد عجيب : ﴿ اليَومَ نَختمُ عَلىَ أفوَاهِهِم ، وتُكلّمُنَا أيديهِم ، وَتَشهَدُ أرجُلهُم بِمَا كَانوُا يَكسِبُونَ ﴾ (٣٨٨) .

وهكـــذا يخجـــل بعضهم بعضاً ، وتشهد عليهم جوارحهم ، وتتفكك شخصـــيتهم مزقاً وآحاداً يكذب بعضهم بعضاً . وتعود كل جارحة إلى ربـــها مفـــردة ، ويئوب كل عضو إلى بارئه مستسلماً . قال الأستاذ "سيد قطب " في وصـــف هـــذا المشـــهد الأخـــير : " إنـــه مشـــهد عجيب تذهل من تصوره القلوب " (٣٨٩) ؛ ونحن نقول : إن هذا المشهد العجيب والرهيب الذي تذهل مـــن تصوره القلوب هو نفسه المشهد الذي يتخلى فيه العبد عن مزية العقل عن الله ، ليتحـــلى برزية الغفلة والسفه والجهالة . وإنه لو تحلى بمزية العقل ، لصار العقـــل بـــهذه المثابة ضرورة عاصمة عن الغفلة والنكاية ، عاقلة عن ربـــها مطـــالب الصدق والهداية : أوامره ونواهيه ومحاذيره ، لا جَرَمَ أنـــها الضرورة الـــباقية في نشـــاط الإنسان الروحانى ، ضرورة تدفعه إلى العمل والسلوك بعد الإيمـــان والإعتقاد إذا هو عرف على الحقيقة معنى الإيمان ومرمى الاعتقاد هداية من عند الله إلى صراطه المستقيم .

هـــذا .. ولا نعـــدم وجود بعض الأحاديث النبوية التى تشير إلى العقل الشرعى على صفته العمليـــة ، فمما رواه أبو نعيم الأصفهانى (ت٤٣٠هـــ) في " الحـــلية " (٣٩٠) ، بسنده إنه قال :"أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه خرج ذات يـــوم فاستقبله النبى صلى الله عليه وسلم فقال له " بم بعثت يا رسول الله ؟ قال : " بالعقل " قال : فكيف لنا بالعقل ؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم : " إن العقـــل لا غاية له ولكن من أحل حلال الله وحرَّم حرامه ، سمى عاقلاً ، فإن اجـــتهد بعد ذلك سمى عابداً ، فإن اجتهد بعد ذلك ، سمى جواداً . فمن اجتهد في العبادة وسمح في نوائب المعروف بلا حظ من عقل يدله على اتباع أمر الله عز وجـــل واجتناب ما نـــهى الله عنه ، فأولئك هم الأخسرون أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنـــهم يحسنون صنعاً " .

وروى بسنـــده أيضـــاً عن أبي سعيد الخدرى أنه قال ســـمعت رسول الله صلـــى الله عليـــه وسلم يقول : " قسم الله عز وجل العقل ثلاثـــة أجزاء ، فمن كُنَّ فيـــه كَمُلَ عقله ، ومن لم يكن فيه فلا عقل له : حسن المعرفـــة بالله عـــز وجـــل ، وحســـن الطاعـــة لله عـــز وجـــل ، وحســـن الصـــبر على ما أمر الله عز وجل " (٣٩١) .

ومن هذه الأحاديث ما ينسب إلى الرسول أنه يقول ، بأن أفضل الناس في الدنيا والآخرة من كان أكملهم عقلاً ، وإن لم يكن أكملهم عبادة . كما أنه يوجـــد في هـــذه الأحاديث - إن كانت صحيحة - هذا الحديث : إن الرجل ليكـــون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد فما يُجْزىَ يوم القيامة إلا بقدر عقله " . ولعل أول من جمع الأحاديث التى ورد فيها ذكر العقل

في كتب خاصة ، هو " داود بن المـــحبَّر " ، ذلك أنه قد عُنى في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام الفكرى بالتأليف في " العقل " (٣٩٢) .

ولقـــد شكّك " ابن تيميه " في الأحاديث الواردة عن " داود بن المُحبَّر " فقال إنـــها ضعيفة ، بل وموضوعة ، ومنها حديث العقل المشهور وهو : " أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبلْ فأقْبَلَ ، ثم قال له أدبر فأدبر ، فقال فوعزتى ما خلقتُ خلقاً أكرَمَ عليَّ منك فبك أخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب والعقاب " وما كان مثل هذا التشكيك ، إلا لأن " داود بن المحبَّر" ما زال معروفاً بالحديث، ثم تـــركه وصحب قوماً من المعتزلة فأفسدوه . ويقال إن كتاب " العقل " الذى ألفـــه داود ، هـــو مجموعة من الأحاديث تشيد بالعقل وفضله في المعرفة . وإن كانت هذه الأحاديث بصفة عامة ليس منها شئ صحيح موثوق بصحته ، كما يؤكد نقده الرجال والأسانيد (٣٩٣) .

ونحن لا يعنينا من هذا كله إلا ما يعنى الباحث من أمر التفرقة الواضحة بين منهجين : منهج عقلى للفلسفة له خصائصه وسماته وموقفه المحدد ، ومنهج عقـــلى لـــلدين له خصائص وسمات وموقف واضح ومحدد .. لكنه مختلف جُدُ الاختلاف عن قرينه ، وإن كان يقاربه في الرؤية والوضوح ، ويشاكله في التطلع إلى المعرفة التى يتوخاها النظر وينشدها الذهن . ولسنا نقصد بـــهذا إلغاء قدرة الفلســـفة على وضوح الرؤية في منهجها ، فنستبدل بـــها رؤية الدين .. لا .. وألـــف لا .. وإنمـــا أردنا عدم الخلط بين منهجين إذا جاء الخلط بينهما صعُب تحديد خصائص كل منهج منهما تحديداً يرفع التناقض والخطأ والالتباس .

* * * *

(٣)

ولقـــائل أن يقول : فما بالُ العقل ؟ جاء الحث على استخدامه في كثير مـــن آيات القرآن وأحاديث النبي عليه السلام ، فهلا كان ذلك مدعاة لنا على الـــتوفيق بـــين مـــا هو دين وما هو فلسفة ، باعتبار أن الدليل العقلي جزء من الفلســـفة لا يتجزأ عنها ؟! .. قلنا أن العقل كما ورد في القرآن والحديث ليس هـــو العقل في جهود الفلسفة النظرية ، لا لشيء إلا لاختلاف النقطة التي تنطلق مـــنها الفلســـفة عـــن النقطة التي ينطلق منها العقل كما جاء وروده في القرآن والحديث .

نقطـــة الإنطلاق في الحالة الأولى هي التأمل في الواقع الخارجي ، والبدء بـــالحس انتهاءً إلى العقل - والعقل هنا هو العقل الطليق الذى لا يعرف حدوداً يقف عندها وهو أعظم المخلوقات بعد الله - ومن الظاهر دخولاً في ما ورائه ، ومـــن التدرج الطبيعي والمنطقي من العالم المحسوس إلى العالم المعقول . فالنقطة الأولى - إن جـــاز هذا التعبير - " تحتية " بكل ما تحمله معنى كلمة "التحتانية" من مدلول واقعي ومشاهدة ظاهرية ، ينطلق منها الفيلسوف ، أو يفترض لنفسه مســـلمات أولية يستمد منها مبدأه الذى يرتضيه لنفسه ، ويستخلص منه النتائج الـــتي بمقتضاها تكون الصحة المزعومة لهذا المبدأ أو يكون الخطأ المحتوم ، قياساً عـــلى قلة موافقه النتائج للمقدمات التي سنها وافترضها مبدأ في عالم التجريد . فالـــنقطة في هذه الحالة إما أن تبدأ بمسلمة واقعية " تحتية " فيتدرج منها إلى ما بعدها وصولاً إلى ما يريد الوصول إليه . وإما أن تبدأ بفرضية ذهنية في مبدأ مجرد فيهبط منه إلى ما تحته ويدلل على صحة ما يراه خليقاً بإقامة التدليل .

فبينما الأمر هكذا في الحالة الأولى ، إذ نقطة الإنطلاق عند الفيلسوف هي " التأمل " ، يجئ الأمر مختلفاً في الحالة الثانية ، إذ نرى نقطة الإنطلاق " فوقية " بكل ما تحمله معنى كلمة " الفوقانية " من دلالة على العلو (٣٩٤) . والإرتفاع ، أو دلالة على كل ما يحيط بضمير الإنسان من علو في النفس وإرتفاع في التهذيب والإدراك - إن صح ها هنا إستخدام لفظة " الفوقانية " على هذا المدلول تجاوزاً (٣٩٥) . وتحت كلمة " فوقانية " أدرج كل ما جاء به " الوحى " غيباً من عند الله ، فإنك إن فعلت ، رأيت نقطة الانطلاق هنا غير نقطه الانطلاق هناك في الفلسفة .. فكيف يجوز التوفيق بين نقطتين إنطلاقهما مختلف ، وهو مما يحتم اختلاف الغاية ؟!!

رسالة العقل في الإسلام مع كل ما أشارت إليه آيات الكتاب هي حضور العقل فهماً عن الوحى ، والعقل ها هنا ليس هو بعقل الفلاسفة ، ولا هو بالحجة التي يستند إليها الفيلسوف في محاولة توفيقه بين الفلسفة والدين ، إنما العقل هنا هو " نور الغريزة " الفطرى ، كما أراده الحارث بن أسد المحاسبى ، جاعلاً إياه أساساً نستخدمه لفهم القرآن وللعلم به وللعمل على السواء .

وحضور العقل معناه حضور العلم في صدر العالم ، ولا يتم علم العلماء لهم ، ولا لغيرهم ممن يريدون منهم المعرفة ويستنبطون أحكامها ويلتقطون إشاراتها ، فيتلقون عنهم لطائفها ، حتى يكون العقل قائداً لهم وهادياً : " فأهل العلم بكلام ربهم عز وجل هم أهل الصفاء من الأدناس ، وأهل الخاصة من الله عز وجل الذين أشعروا فهمه قلوبهم وتدبروا آياته عند تلاوته بألبابهم " (٣٩٦) . إنما العزلة عن العقل من قلة الدين ،والبعد عنه هو بُعد

عن التفهيم والتنوير ؛ وهو كذلك بعدُ عن التدّين الرشيد . فإذا أحضر الإنسان عقلـــه ، وهـــو نور الغريزة لدى المحاسبى ، فإنه ملتقٍ مع ما في القرآن من نور ورحمـــة ، وموعظـــة وبيان ، وحق وبصائر . وحضور العقل على الحقيقة من جانب الإنسان يؤهله إلى أن يعظم عنده قدر ما ينال بفهمه من النجاة ، وما في الأعـــراض عن فهمه من الـــهلكة (٣٩٧) . فلا تستغرب حين تجد كلمة العقل ومشتقاته ترد في القرآن تسعاً وأربعين مرة وتُكرَّر مثل هذا التكرار على اختلاف الآيـــات التي ذُكرت فيها مثلما تتكرر كلمة " النور " ومشتقاته ، بنفس العدد تســعاً وأربعين مرة مما يحيطك علماً بأن العقل هنا هو نور الغريزة ، وأن مدلول الـــنور في القرآن قد يترادف مع مدلول العقل على المعنى الذى يكون فيه العقل فيضاً من الأنوار الإلهية .

ومن شدة تأكيد القرآن على نور العقل في الهداية إلى الإيمان ، أن الله قد جعـــل الرجس على الذين لا يعقلون ، والرجس هو السخط أو العذاب ، فكأنه بـــــهذا الإعتزاز بنور العقل كقيمة علوية تـــهدى الإنسان إلى حقيقة الإيمان ، يقـــرر بأن الذين لا يعقلون فلا يهتدون هم - من ثم - أهلُ السخط من الله ، وهـــم أهل للعذاب بما غيبوا العقل فمنعوه من الهداية وحجبوه عن الإيمان ﴿ وما كَـــان لِـــنفَس أَنْ تُؤمِنَ إلاّ بإذنِ الله وَيَحعلُ الرِّجْسَ عَلى الذّينَ لا يعَقِلُونَ ﴾ . لكأنمـــا تعلُّق الإيمان على المشيئة الإلهية هنا إنما هو إذن للعقل بتعقل الإذن المعلّق عـــلى الله ، وفى غياب إذن العقل لفقه الحكم - حكم المشيئة - يكون الرجس ويحل العذاب ، لأن في هذه الغيبة تعطيلاً للعقل لا يرضاه القرآن فيقرر السخط والعذاب على الذين لا يعقلون ..!!

ولـك إن شئت أن تسحب - من فورك - هذا المعنى لتطبِّقه على خصائص الحياة العقلية ؛ كما عرفتها العقول على وجهتها المثلى ، فهل ترى فى هذا الدين ما يكبل حرية العقل والتفكير ويقيد دور الفكر فى حياتنا العقلية ؟ !!

فإذا لم تر شيئاً من هذا كله ؛ فقل : سبحان الله في أسرار هذا "الكتاب" الذي هو نعمة عظمى لقوم يؤمنون .. !!

ولا يبلغ الإنسان ذروة الكمال العقلى ، إلا حين يستشعر المعرفة من الله ، ومعرفة الله أكبر من مستطاع العقل الكامل ، ولأجل ذلك ، كان الله هو أول المعارف ، ففيه تاهت الألباب عن تكييفه وتحيرت العقول عن إدراكه "(٣٩٨) . فعلى هذه المعرفة سوف تنبنى المعرفة العقلية القرآنية ، وسوف يصير العقل موصولاً بالله أجل اتصال وأكرمه . فكامل العقل عند المحاسبى ، هو الذى يعقل عن الله معرفته ، ويقُر بعقله إنه عاجز عن إدراك كنه معرفته . وقصور العقل البشرى عن إدراك حقيقة الله لا ينقص قيد أنملة من قيمة العقل لا عند المحاسبى ولا عند غيره من أقطاب التصوف السنى (٣٩٩) ؛ وإنما هو على العكس من ذلك تماماً .. اكتمال لهذا العقل وتحديد ممتاز لقيمته . فإن هذه القيمة تتبلور من غير شك في وعى العقل لحدوده ، وأولها عجزه عن الإحاطة بموضوع " الله " (٤٠٠) .

وهذا الوعى بعجز الإدراك المعرفى لله إدراك إحاطة وشمول جملة وتفصيلاً ، لا يلغى توقف العقل عن البحث في المعرفة الإلهية توقفاً كاملاً ، إذ العقل عن الله عند المحاسبى يتفرع إلى فرعين : فرع أول يمد خيوطه نحو "الفهم" وفرع ثان يقفز إلى " البصيرة " . فأما العقل في فرعه الأول " الفهم " ، فهو

بمثابة الظاهرة العقلية التي تؤدى إلى إصابة المعنى من ناحية ، والقدرة على التعبير عن هذا المعنى بشكل ما من أشكال البيان من ناحية أخرى . لكأنما العقل باعتباره غريزياً ، لا يخلو من كونه فهماً يصيب المعنى : إدراكاً ونظراً ومنطقاً وإستدلالاً وحدساً معاً ثم إقصاءاً للعاطفة وتحكيماً للبداهة .. وكلها عوامل تتداخل في العقل النظرى كمنهج عند المحاسبى ، لأنه عقل يحسن التعبير عن ذلك كله بوجه من الوجوه (٤٠١) .

وليس الفهم فهماً سكونياً جامداً ، بل هو على وجه الدقة فهم متحرك وحى معاً ، فهو متحرك بإتجاه الأشياء والظواهر الموجودة في العالم الخارجى على كافة ما يتصل منها اتصالاً مباشراً بالحس أو بالدنيا ، أو ما يتعلق منها تعلقاً مباشراً بالروح وتطلعاتها في عالم الآخرة . وأما لأنه حى ، فذلك لأنه يتصدى لأشياء موجودة لها معان موجودة وخاصة بكل شئ من هذه الأشياء . هو " فهم حى " أشبه ما يكون بحياة هذا الشيء نفسه . فإذا أصاب الإنسان هذا المعنى بعقله ، فقد حقق الفهم ، على اختلاف ما نفهم من معانيه : الحركة والحياة ، واستقام له ، بعد الفهم ، البيان .

أما العقل في فرعه الثانى " البصيرة " ، فهو بمثابة غريزة النفاذ تتخطى معانى هذه الأشياء الواقعية إلى ما بعدها . فالبصيرة العقلية تهدف بهذا التخطى إلى معرفة قيمة الأشياء في جوهرها الإلهى من جهة ، وقيمتها الأخلاقية من جهة ثانية . وإن الإنسان ببصيرته العقلية ليقتدر على أن يتعرف على عظيم قدر الأشياء النافعة في الدنيا والآخرة . وهنا يكمن موطن العقل عن الله ، حيث تتجلى للإنسان من خلال هذه التجربة العقلية خصائص المعرفة في طابعها

الإلهى: قدرة الله تعالى في هذا الكون ، وتسخيره الأشياء لمنفعة الإنسان ووقوفه على الحكمة من وراء ذلك (٤٠٢) . ولما كان الإنسان عند المحاسبى يطيع الله بالعقل وحده ، وكان العقل الغريزى يفرز فهماً وبصيرة ، صارت البصيرة باعتبارها عقلاً نافذاً إلى المعرفة وكشف حقائق الأشياء ، سبباً في النهاية لطاعة الله طاعة عقلية والاتصال به اتصال هداية وتوفيق .

ليس العقل عند المحاسبي إذن جهداً نظرياً وكفى ، كما هو الشأن عند الفلاسفة ، ولكنه عقل عملي ينحو منحى التطبيق الفعلى لما قد يكون ممكناً بالعقل عن الله من معانى القرآن وأحاديث الرسول . وتهدف مجموعة هذه المعقولات إلى توخى الأخلاق العملية ، والتحلى بأكرم الفضائل الأخلاقية التى تنزه صاحبها عن أن يكون عرضة لمواطن الزلة والغفلة . ولا يكتفى المحاسبى بالإشارة إلى هذه الأخلاق القرآنية فقط ، ولكنه يقدم تحليلاً نفسياً ذوقياً لهذه المعانى الأخلاقية القرآنية .

ولا يخفى ما لكلامه في النفس ومقامات السلوك وأحواله ، من أثر بالغ على من جاء بعده من الصوفية . وإذا كان الغزالى قد تميز بغوصه في أعماق الموضوع الذى يعرض له غوصاً يتيح له النظر فيه من أفق فسيح مديد الأطراف، وبعلميته المنهجية في النظر ، والتى تصلح أن تكون نموذجاً للمنهج العلمى كيف يكون .. فقل عن الغزالى ما شئت أن تقول : في قوة حجته ، وفى قدرته القادرة على التحليل ، وفى سعة أفقه وغزارة علمه ، وحضور بديهيته ، وفى عقلانية نظرته ، فلن تجاوز الحق . وهو – من بعد هذا كله – قد أستمد ذلك واستقاه من السابقين عليه سواء من الصوفية ، وفى مقدمتهم المحاسبى أو من الفلاسفة .

وكتاب " الأحياء " للغزالى فيه الكثير من كتاب " الرعاية " ، وكما أن للمحاسبى أثاره على الغزالى ، كانت هناك أثاره على الشاذلية الذين نصحوا مريديهم بقراءة " الرعاية " (٤٠٣) .

لقد فرق لنا المحاسبى بين العلم النظري بالإيمان ، والعلم بالإيمان مع العمل ، كما فرق بين نوعين من العمل : عمل ظاهر بحركات الجوارح ، وعمل باطن بحركات القلوب (٤٠٤) . وإنا لواجدون في هذه التفرقة تمييزاً بين ضربين من العقل ، كما هو ممكن التمييز عنده حسبما تشير إليه بعض الأقوال المنسوبة له عند أهل الطبقات . ضرباً العقل : نظرى وعملى – كما تقدم – فالعقل النظرى لا فائدة منه ما لم يكرع من معين الإيمان . والعقل العملى هو التخلق بأخلاق الكرام من أهل الفضل الذين هم يعملون بحركات القلوب ويرصدون حركاتها في مطالعات الغيوب . وما دام لكل شئ جوهر ، فجوهر الإنسان العقل ، وجوهر العقل الصبر (٤٠٥) . الصبر على ماذا يا تُرى ؟! .. أظنه – إن لم أكن مفتاتاً على المحاسبى – هو نهوض العقل بتبعاته الأخلاقية . والصبر على ذلك كل الصبر كله ، مع الاستطاعة والمراقبة لحركات القلوب ، ومع تقدم العلم وإقترانه بالعمل على السواء . ثم إذا هو منح هبة " الاتصال " كان الصبر عليها أشد وأقسى ، حيث ينقلب العقل إلى عمل بحركة القلب ، وحيث تتعطل حركة الجارحة ، لبواغت الاستبصار وجلالة المشاهدة وصواعق الواردات ، وحيث يكون الكل في واحد ، وحيث يغيب عن رؤية الشهود لكل ذى مرئ ، ولكل ذى وجود . قال ابن خفيف (ت٣٧١هـ) سألت رويم بن محمد عن التصوف .. ما هو ؟ فقال : يابنيّ التصوف إفناء الناسوتية وظهور اللاهوتية ،

فقال : زدنى رحمك الله ، فقال : لا رحمنى الله إن كان فى ذلك مزيد (٤٠٦) . فكأن غاية التصوف في هاته الإشارة السالفة ، ظهور اللاهوتية بعد إفناء مظاهر الناسـوتية ، فإذا ظهر على العبد شئ من اللاهوت ، فلا يبقى أمام الجارحة التى هـي محل المراقبة والإحاطة غير أن تعمل بمقتضى ما يملى عليها حكم الحال .. وياله من حال ينفد في طريقه زاد الصابرين !! .. هنا يكون الصبر ألزام ما يلزم للعـبد ، ويكون العقل أبدع معنى من معانيه .. فلا حركة ولا انزعاج ، ولكن عقـال ورسوخ وتـمكين،ولا فناء ولا غيبـة،ولكن صحو وحضور وبقاء ، يـتحول فيـه القـلب إلى عمل يعقل حركة القلب حين يستقبل طوالع الغيب وطـوارق الرهـبوت . لأجل ذلك قال المحاسبى : " العمل بحركات القلوب في مطالعات الغيوب ، أشرف من العمل بحركات الجوارح " (٤٠٧) .

ذلك نوع من العقل فريد وغريب ، فأى عقل ذلك الذى نعمل به ونحن نستشـرف مطالعـات الغيوب ؟! .. أى عقل ، وأى نوع من العقل ؟! إلا أن يكـون العقـل البصيرى : عقل الروح الذي به يصل الواصلون ، وعنده يقف شوط المسيرة الإنسانية في أقصى ما تتبلغها القدرات والطاقات والملكات طمَّاحة إلى مزيد من الترقى والوصال .

إنه العقل الإلهى .. ولا ريب ..!! وذلك أكمل معانى العقل عن الله عند المحاسـبى : أن يكون الوصول إلى الله بالله ، بعد أن تنتهى أشواط المسيرة العقلية لـدى الإنسان الذى كان عقل عن الله فإذا كَمُل العقل فيه وصل إلى الله بالله . وكفى بالله ولياً ، وكفى بالله نصيراً

(٤)

هـذا العقل الذى هو " نور القلب " ، سبيل لا شك فيه إلى الاتصال ، ولا معـنى للعقل عند الصوفية ما لم يكن نور القلب فيه سبيلاً إلى الآخرة . قال الشيوخ : العقل نور القلب ، وبنور القلب ينظر العبد إلى طريق الآخرة في ظلم الهـوى ، فيبقى حيران ، فعند ذلك تنشرح الجوارح وتلتذ ، وتبادر إلى سلوك سـبيل المهـلكات طالما أنطفئ نور العقل ، فإن كثف نور العقل أضاء نوره ، وقـوى ضـوءه ، وطفئت عند ذلك نيران الـهوى وزالت ظلمتـه ، ودل العـلم حينـئذ على الـهوى والتمييز ، وانفتحت لـه سداد السلوك ، فعمل لطريق الآخرة (٤٠٨) .

ومفادُ العقل عند شيوخ الصوفية هو أن ينـزع بصاحبه منازع التبصرة بديـن الله ، وأن تـتحقق هـذه المنازع في دلالة السلوك . ولأحمد بن عاصم الأنطـاكى قوله في ذلك : " العاقل من عقل عن الله عز وجل مواعظه ، وعرف مـا يضره مـما ينفعه " (٤٠٩) . وأبو حفص النيسابورى (ت٢٧٠هـ) لما سُئل " من العاقل ؟ " قال : " المطالب نفسه بالإخلاص " (٤١٠) .

ولقـد سـبقت الإشارة إلى أن العقل عند المحاسبى هو العقل الغريزى ، والمقصود بالغريزى اللطيفة المركوزة في الإنسان ، المتهيأة لذكر العلوم والمعارف. ووجـوده في الطفل كوجود النخلة في النـواة ، و السنبلة فى الـحبة ، وهو للنفس بمنـزلة العين . وهناك نوع آخر من العقل يدعى بالعقل المستفاد ، وهو أن تكون المعارف والعلوم النظرية حاضرة في النفس بحيث تلتفت إليها دائماً ولا تغيـب عـنها . ولا تجـد للعقل مأثرة غير أفضلية الاختيار وأولويته وأصلحه

للإنســـان في العواقب ، فهذا ديدن العقل وإن كان على النفس في الإبتداء مئونة ومشقة .

والملاحظ على ما يذهب إليه صاحب هذا القول (٤١١) ، في تقسيمه لـــلعقل الغريـــزى عـــلى هذا النحو ، إنه يشبه تقسيم الفلاسفة في قوله بالعقل المســـتفاد ، وقوله عن العقل الغريزى أن وجوده في الطفل إنما هو وجود قوة لا وجـــود فعـــل . في حين نجد أقوال الأوائل من الصوفية تفهم من العقل طابعه العملى كما قال يوسف بن الحسين الرازى (ت٣٠٤) : " أصل العقل الصمت، وباطن العقل كتمان السر ، وظاهر العقل الإقتداء بالسنة " (٤١٢) .

لا جـــدال في أن هـــذه الأقوال - ما ظهر منها وما بطن - تطلعنا على اختلاف العقل في الدين عنه في الفلسفة . إذ لما كان منهج الفلسفة في أبلغ ثمراته هـــو شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين - كما قال ابن خلدون (٤١٣) - فقد صار مع كونه كذلك - منهجاً ناقصـــاً من حيث يظن به الكمال ، وهابطاً بالعقل من حيث يظن به الصعود ، لأنـــه لا يفى بأغراض العقل في مجال الدين . وما فائدة أن أشحذ ذهنى بأفكار مرتـــبة لأقـــارع خصـــمى بحجاج وأدلة ، كى أتفوق عليه فيكون لى الفوز في نـــهاية المطاف ، من غير أن يفيدنى ذلك من الوجهة العملية ؟!.. ثم ما فائدة أن أنظـــر في مبحث من المباحث - كائنة ما كانت تلك المباحث - لتحصيل ملكة الجـــودة والصـــواب في البراهين دون أن يكون ذلك منعكساً على حياتى التى أعيشها ؟! ..

إن الفكـرة مـا لم تكـن خاضعة للتطبيق ، فلن تجنى منها ثمرة طيبة . والكـلمة مالم تكن محملة بفكرة قابلة للتنفيذ ، حاضرة في أعماق الوعى الآخذ بـها مأخذ الجد لا مأخذ التسلية وإزجاء الفراغ الموقوت .. فلن تجد لها قيمة . مـن أجـل ذلـك ، كانت معظم الأفكار حاملات القيم في التاريخ الفكرى والـثقافي هي أفكار قابلة للممارسة السلوكية ، وحاضرة حضور الوعى الملازم للتطبيق العملى .

وإنـها لو لم تكن كذلك ، لوجب أن نعدها أفكاراً في ذمة التاريخ وكفـى .. خـذ مثلاً فكرة كفكرة "الحرية" "العدالة" "الواجب" "الديمقراطية" "الضمير" "المساواة " "الحق " " الخير" "الصداقة" "الجمال" "الجلال ".. إلى كثير مـن الأفـكـار حاملات القيم ، تجد أنـها أفـكاراً معبئة بالحركة والنشاط والفاعـلية . ولـها مـن بعد إطاران : إطارٌ خارجى هو منها بمثابة التنظير والـتحديد لمفهوماتـها ومقوماتـها في كل عصر من العصور ، وهذه مهمة الفلسـفة . وإطار داخلى - إن جازت هذه التسمية - هو منها بمثابة المضمون "الجوانـى" الذى يكشف فيهـا عن عنصر العمل والتطبيـق ، وهذه دعـوة " الدين " .

وليـس معـنى هذا أن الدين جاء بلا إطار خارجى تجريدى فيما يتعلق بـهذه الأفكـار ، لا .. ولكن الدين وضع إطاراً ينـزل الفكرة المعزولة من ثباتـها التجريدى إلى حركة الحياة ، فيسهل تطبيقها وممارستها . الإطار الذى وضـعه الدين قابل للتدريب والتجريب والمعايشة . لكنما إطار الفلسفة - رغم تحديدهـا للمعانى وأطرها الخارجية - يدور في فلك النظر . وكثيرٌ من الفلاسفة

كانوا تحدثوا في هذه الأفكار " حاملات القيم " ، وقليل منهم كان طبقها على واقع حياته الشخصية . والذين طبقوها منهم كان الوجدان الديني عندهم أقوى من النزوع العقلى النظرى الفارغ من الممارسة العملية ، يشهد على ذلك الفيلسوف اليونانى " سقراط " (٤١٤) . في توحيده بين المعرفة وسلوك الفضيلة فيما يتصل بمجال الأخلاق ، فقد رأى إنه يجب على الفيلسوف الحق أن يسلك الفضيلة ، لأنه كان عرف لها طريقاً عقلياً وعلمياً ، فمتى عرفت الخير عليك أن تسلكه ومتى عرفت الشر عليك أن تتوقاه . ولا يخفى أن المنازع العملية في مجال الدين تتمثل لأول وهلة في كل دعوة تدعو الإنسان إلى أن يكون ذا وجود روحانى ، وأن ينكفئ على دخائله يفتش في أعماقه عن مصدر الروح ، وأن يرضى مطالب الضمير قبل أن يرضى مطالب الجسد والأهواء .

تبدو النزعة العملية والسلوكية في كل دين - لا الدين الإسلامي وحده - واضحة في التصوف ، لأن التصوف يعلو بالعقل إلى مقام الذوق ، وينزع إلى التجريب نزعة جارفة ليعلى من قيم الروح وأصالة الأخلاق ، فتشتعل في جوف المتصوف مشاعل من الحقائق الباطنية القائمة على رياضة السريرة والضمير . ومعلوم أن التصوف قد أخذ من الإسلام جانبه العملى الأخلاقى السلوكى ، ومضى بهذا الجانب إلى منتهاه ، فما كان من الصوفية إلا أن عمقوه بلطائف إشاراتهم ومباحثهم وعلومهم ، حتى أن المطلع عليها جملة فوق التفصيل يجد إنها تهدف فى أكثرها إلى إحياء هذا الجانب العملى التهذيبى . وليس الدين شيئاً أكثر من كونه معاملة . والتصوف منه نزعة خاصة تدين بدين الحب في المعاملة والتوجيه إلى جناب الحق تعالى ، قاعدته الأساسية

" العمــل " النافع وحصر زاوية الشر حتى تضيق شيئاً فشيئاً إلى أن تتلاشى تماماً أو تكاد من قلوب العاملين .

ومــا خلى التصوف قط - برغم إرتكازه على مجاهدة النفس وسياستها بالرياضــة وقطع الرغبات الموبؤة - من طلب المعرفة العقلية . فمن الصوفية من طــلب ســلامة النفس من طريق المعرفة النظرية ، لكن هذه المعرفة النظرية تجئ دائماً في مرحلة تالية للتجربة الروحية وللسلوك العملى .

فلــئن كانوا أخذوا الجانب العقلانى طلباً للمعرفة ، فهم لم يتجهوا مثل هــذا الإتجــاه إلا ليكــون العقل شارحاً للتجربة التى يعانيها الصوفى في حياته الروحية ، وقد بلغوا بالعقل إلى أقصاه و لم يتركوا منه شيئاً إلا مزجوه بأذواقهم ومواجيدهم ، فإذا أمامك تراث هائل من التصوف الفلسفى يتمشى فيه العقل جنباً إلى جنب مع الذوق الذى هو منهج الصوفية الأول والأخير . ففى الحكمة الإشــراقية وتراث السهروردى الحلبى المقتول (٥٨٧هــ) أو في وحدة الوجود وتــراث ابن عربى (ت٦٣٨هــ) أو في الوحدة المطلقة وتراث ابن سبعين (ت ٦٦٩هــ) أفكار فلسفية في مضمون صوفى ، عملية في نزعة عقلية ، داخلية في أشــكال خارجيــة . والمطلع على هذا التراث الصوفى الفلسفى ، لا يملك إلا الإعجــاب الشديد بقدرة هؤلاء السادة على مزج الثقافات الإنسانية الروحية ، مــزجاً يخيــل إليك فيه أنــهم كانوا حكماء بحث وعقل ونظر فوق كونــهم حكماء تألُّــه وذوق واستبصار .

ولكنهم مع كل هــذا ، فهم يفترقــون عن فلاسفة الفلسفة العقليــة الصــارمة ، فهم ليسوا كأرسطو اليونان ، ولا هم كابن باجه وابن طفيل وابن

رشد في المغرب العربي ، بل .. ولا هم كالفارابي وابن سينا في المشرق العربي ، إذا نحـــن أخذنا في الاعتبار التجربة الروحية والحياة العملية ومدى تغلغل الشعور الديني - ذوقاً ووجداناً - في صميم أفئدتـــهم الجياشة بالحكمة والمعرفة .

كـــتب ابن سينا في التصوف ، ولكنه لم يسلك - لا من قريب ولا من بعيـــد - ســـلوك الصوفية ، وكذلك فعل الفارابي من قبله ، وكان الكندى - قبـــلهما - عالمـــاً قـــبل أن يكون فيلسوفاً . أما فلاسفة المغرب ، فقد رفضوا التصوف جملة وتفصيلاً حين فضلوا مسيرة أرسطو الفكرية ، واتخذوا منها منهجاً لهـــم في مؤلفـــاتـــهم الـــتى ما تجاوزوا فيها غير الشرح والتعليق على مؤلفات أرســـطو. وكتب ابن باجه " تدبير المتوحد " ، والمتوحد عنده هو الرجل الذى يصل بالعقل - والعقل فقط بعيداً عن أدنى اعتبار للدين - إلى أعلى منازل التفرد والإستقلالية ، وإلى درجة يكون فيها التقديس للعقل أكثر مما يكون التقديس لله الذى خلق العقل كما خلق طلاّبه والمنافحين عنه ضد العامة وبلادة الغوغاء .!!

وشـــرح ابن رشد أرسطو ، فكان في شروحه وفياً لفكر أرسطو ماضياً على دربه إلى حد التقليد مثلما وصفه ابن سبعين بأنه كان مقلداً لأرسطو . أما ابـــن طفيـــل ، فهو لم يكتب إلا قصته الفلسفية " حى بن يقظان " ولا يبعد أن يكون متأثراً فيها بالجانب الصوفى إلا أن الأغلب عليه هو الاتجاه العقلى . لكأنما الذى يقرأها وهو متشبع بالحياة الروحية وإتجاهات التصوف ، ينسب القصة إلى المنازع الصوفية ، والذى يقرأها وإتجاهه الفكرى عقلانى ، يضفى عليها البواعث العقلية الصرفة - كما فعل " رينان " في هذه الوجهة ، وكما فعل "ماسينيون " في الوجهة الأولى (٤١٥) .

تأثـــر الصوفية بأفلاطون وأفلوطين ، وتأثر الفلاسفة العقليون بأرسطو ، وفى هذا برهان على أن العقل في الإسلام غير العقل في الفلسفة ، لقد كان الأثر الأفلاطـــونى والأفـــلوطيني عند الصوفية أضعف بكثير من الأثر الأرسطى على الفلاسفة العقليين .. لماذا ؟! لأن الصوفية تحكمهم خلفية دينية ومضمون داخلى أكـــثر مما تحكم هذه الخلفية وذاك المضمون الفلاسفة .. يتجه الصوفية إلى العقل والـــتجربة الروحية كامنة فيهم ، رابضة في قلوبـــهم ، متغلغلة في أعمق أعماق طوايـــاهم ، ووراؤهـــم شحنة معنوية كثيفة من التراث الروحى ونظام العقيدة والســلوك مصـــقولة بمـــا في الإسلام والثقافة الروحية من دعوة عملية وتجربة ســـلوكية ، ومن منهج ذوقى يساير في خصائصه ذلك التراث الروحى الهائل ، وهاتـــه الـــثورة العجيبة التى كان الصوفية انطلقوا منها بعد أن تبينـــوا معالمها وأدركوا أســـرارها في القلب والضمير .

فإذا عرض العقل الفلسفى بضاعته عليهم وأعجبوا بـــها ، لم يتخذوها مصـــدراً ولا مطيـــة لهم ولا نموذجاً يحتذى في عالم التجريد ، ولم يضعوا عليها الشـــروح والتفاسير ، ولم يتخلوا مطلقاً عن هويتهم ولا مضمونـــهم الجوانى ، وإنمـــا كانوا جميعاً في الفلسفة الصوفية طلائع يتشوفون المعرفة لدى الآخرين ، ويدخـــلون الأنظمة المعرفية التى سنها العقل في سياق التجربة الروحية بحيث لا تطغى عليها ، بل تفسرها كلما أمكن التفسير . وإنَّا - من بعد - لسائلون كل متخصـــص في الفلســـفة ، عقلية كانت أم غير عقلية : هل العقل عند الكندى والفـــارابى وابن سينا أو عند ابن باجه وابن طفيل وابن رشد هو عينه العقل عند المكـــــى والمحاسبى والقشيرى والجنيد والغزالى وغيرهـــما من أقطاب التصوف

السـنى - مـثلاً ؟! .. والإجابة على ذلك بالنفى القاطع . وهو - وإن كان كذلك في التصوف السنى - ففى التصوف الفلسفى أيضاً لا يخرج عن مضمونه في الحيـاة الروحية خلال القرون الأربعة الأولى للتصوف السنى ، رغم ما يبدو من تصالح واضح في الفلسفة الصوفية بين الذوق والعقل .

قـوام الطـريق الصوفى زهد عملى ، وقوام الفلسفة نزوع عقلى ، وقد فـرق " وليم جيمس " بين الفلسفة والدين ممثلا في الطريقة التصوفية قائلاً : إن الطـريقة الصـوفية المألوفـة للوصـول إلى رؤية الواحد ، هي بالتدرب على التقشف ، وهو تدرب يتماثل من حيث الجوهر في جميع الأنظمة الدينية . ولكن هذا النوع من الوحدانية الذى يجل عن الوصف ، ليس على الدقة فلسفياً ، لأن الفلسفة من حيث ماهيتها حديث وإفصاح " (٤١٦) .

وهو قول صحيح في جانب كبير منه ، ولكن موضع الخطأ فيه نصه على التماثل من حيث الجوهر ، فلو قال التماثل من حيث الشكل ، لكان أصوب . فالجوهر في مضمونه يختلف من نظام دينى إلى نظام أخر ؛ إنما الشكل قد يتشابه بـين الأنظمة الدينية لا كل التشابه كله ، بل بعضه ، وقليل من البعض في كثير من الأحيان .. ولا خلاف .

* * * *

الخاتمــة والنتائــج

((الـــناس على قسمين : من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها ، فهي في حقه صراط مستقيم . ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعـــرف غايتها وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر . فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة ، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة))

ابن عربي

فصوص الحكم

* * * *

((أظن أن أقرب شيء إلى الصواب ، هو أن نجعل تحديد الهدف وطريقة الوصـــول إليه ، علامة تميز العقل من اللا عقل ، فإذا رأيت رجلين في الطريق ، إحدهما يعرف وجهته ويعرف الطريق إليها ويسير وفق معرفته هذه ، والآخر - يخبط خبط عشواء كما نقول - فلا هو يعرف لنفسه هدفاً ، ولا هو بالتالي قد حدد لنفسه طريقاً يسير فيه ، أقول : إننا إذا وجدنا مثل هذين الرجلين ، وصفنا أولهما بالعقل ، ووصفنا الآخر باللا عقل ، على أن طريق السير العاقل ، شرطه دائمـــاً أن تجئ الخطوات فيه مرتبة على نحو يجعل السابقة فيه مرتبطة باللاحقة ، كي ينتهي السير إلى الهدف المقصود))

زكي نجيب محمود

وجهـــة نظـــر

خاتمـــــة ونتائـــــج

(١) يتضـــح إذن في نـــهايـــة البحث أن الاتصال في التصوف ما هو إلا حالة عميقـــة شـــأنـــها كســـائر الأحوال الشريفة من قرب ويقين ، وفناء وبقاء ، ومكاشـــفة ومشاهدة إلى كثير من الأحوال التي نجدها في التصوف تتوارد على العـــبد وهـــو في طريقه إلى الله . ويتصل مفهوم الاتصال في نوادر الأولياء بمعنى " الذهاب " وهو بمعنى الغيبة ، وما الذهاب ، وما الغيبة إلا حالات روحية تَعِنْ للصـــوفي وتفجأه أثناء سيره على غير توقع ولا إنتظار . ويراد بذلك غيبة القلب عـــن المحسوسات بمشاهدة ما شهده في حال غيبته من الوعد أو الوعيد ، أو من الجمال أو الجلال ، أو من الرجاء أو الخوف .

حـــالات هـــي .. وكفـــى بـــهذه الحالات دلالة على عمق الوجود الـــروحاني ، حـــالات هـــي .. والله أعلم كيف ومتى يقلبها على قلوب عباده العامـــلين حـــتى إنـــهـــا تشاهد من عظمة هذه الأحوال ما يمكن لها أن تغيب بالمشاهدة، فينكشف لها من المخبوء في علم الله ما لا يمكن حصره واستقصاؤه . ورؤيـــة القـــلوب في حال الاتصال ترجع إلى الكشف ، وللأولياء في نوادرهم النادرة شواهد عجيبة من هذه الرؤية القلبية التي تندرج تحت حكم الحال .

خـــذ مـــثلاً هذه النادرة التي جرت بين الجنيد (ت٢٧٩هـــ) وأبي بكر الشبلي (ت٣٣٤هـــ) ليتبين لك مدى غرابة هذه الأحوال بين العارفين : دخل الشـــبلي على الجنيد وهو في بيته ، وكان الشبلي في حال سكر المحبة ، وزوجة الجـــنيد جالسة ، فلما رأته بادرت إلى تغطية رأسها . فقال لها الجنيد ، لا عليك

ليس هو حاضراً ، فما إن وقعت عيناه على الجنيد حتى صفق على رأسه بـهيام وتواجد وأنشأ يقول : -

عودونى الوصال والوصل عذب ورمونى بالهجر والهجر صعب
زعموا حين أعتبوا أن جرمى فرط حبى لهم وذلك ذنب
لا وحسن الخضوع عند التلاقى ما جزاء من يحب إلا يحب

قال الراوى : ثم ولى الشبلى ، فضرب الجنيد رجليه على الأرض ، وقال هو ذاك يا أبا بكر ، هو ذاك ، وخر مغشياً عليه (٤١٧) .

هذه حالة من ضمن الحالات التى يكون فيها الاتصال ضرباً من ضروب المحبة ، يجئ حكم الصوفى فيها - إذا كان هو ممن تعود الوصال، وذاق عذوبته وحلاوته ، - مهموماً بالشكوى من صعوبة الهجران .. ومنذ متى صار الحب جرماً أو هو من قبيل الذنوب والآثام .. لا وحق الخضوع عند التلاقى الذي يكون فيه الوصال علامة حب وعذوبة ، ما جزاء من ذاق المحبة كأساً حلو الشراب إلا أن يحب فَيُحَبَ ، إذ ليس من العرف أن يقابل المحب بالصدود والهجر ، وإنما باب الحبيب الأعظم مفتوح للمحبين على مصراعيه . والله الذي يدين به الصوفى إله من يحب فيعمل بهذا الحب ، ويستحق الجزاء عليه بصبر فيه جزاءه أن يكون مع الله .. والله مع الصابرين والمحبين .!

(٢) لا مناص في أن الاتصال كحالة من أحوال الصوفية ، لدليل على القوة الروحية السامية لدى هؤلاء القوم ، فهم مع إعراضهم عن الخلق وإثارهم البقاء مع الحق ، لم يكونوا ضعفاء ، ولكنهم كانوا أقوياء قُدراء . وهم لم يكونوا

معرضـــين عن زخارف الدنيا لـــهزال كان في دواعى الحياة فيهم ، وإنما كانوا معرضـــين عنها ، لأنـــهم كانوا قادرين على الإعراض غير ممتحنين به في إرادة ولا عـــزيمة . كيـــف يمتحنون في إرادتـــهم وهم الذين عرفوا الوسائل التى تربى الإرادة وتـــهذب مـــلكاتـــها ، لتصعد إلى أعلى درجات القوة من ناحية . والعزوف من ناحية مضادة .. أو كيف يمتحنون في عزائمهم وهم الذين أعتادوا العزم الشديد طريقاً إلى الوصـــول . كانوا عازفين عن زخارف الدنيا ، لأنـــهم راضـــوا أنفســـهم على قيادة النفس وسلطة المقاومة . وعندما كانت نفوسهم تـــندفع بين جوانحهم ، فينالها شئ من عوج الأهواء ، كان الضابط الأوحد لها أقـــوى من كل عوج وأحكم في المناهضة من أى إندفاع . فهاته النفوس القوية كانت تجد من قوة الضابط ما يزجرها عن الإندفاع ، ولم يكن ضابطها - يومئذ - إلا فورة روحية صادرة عن الإيمان ..

الإيمان الذي تخشع له القلوب والجوارح ، ولا يعلو عليه من فورات الدم والـــلحم فـــورة إلا وتنـــزجر وتخمد ، وكأنـــها ما اشتعلت ولا فارت ، فإذا بحـــركات القـــلوب الـــتى هي طريق الاتصال عندهم أولى وأحرى بالعناية من حركات الجوارح .. ذلك ضابط فطرى من طبيعة التدين في بواطن الإنسان .

(٣) لن يستنكف الصوفية أن يعلنوا " الذوق " طريقاً لـــهم في الاتصال . وفى هـــذا الإعـــلان تفرقة واضحة بين منهجين : أحدهما ذوقى هو للتصوف بمثابة الأصـــل الذي تدورحوله مباحث الصوفية ، فتفهم منه علومهم وإشاراتـــهم . والآخر عقلى هو للفلاسفة بمثابة القاعدة التى ينطلـــق منها الفلاسفة إلى غايتهم

لبلوغ السعادة من وراء الاتصال ، وهم مع ذلك لا يصلون إلى هذه الغاية مثلما يصل الصوفية .

وصـــول الفيلســـوف بالعقل إلى الحقيقة ، إنما هو وصول حيرة وبلبلة وخـــوف ، وأحياناً يأس وندم على ما أنفق من جهود نظرية خاوية من فضيلة الرياضـــه النفسية والجهاد الأنيّ . ومعراجه العقلى مشوب بالنقص ، وهو الذي يقـــوده فى كثير من الأحيان إلى الندم واليأس على طريقه الذي أختاره دون أن يقـــتفى فيه أثر الرسول : صاحب الشرع وموّجه الإنسانية إلى غايات السعادة والكمال .

أما وصول الصوفى بالذوق ، والإتباع لسيد الخلق - صلوات الله عليه - فهـــو وصـــول سكينة وإطمئنان ويقين ، لا حيرة فيه ولا بلبلة ، ولا نقص في وصـــوله ولا قصور . وكيف يجئ النقص والقصور في طريقه ، أو تكون الحيرة والبلبـــلة في وصوله ، وهو الذي يسلك سلوك صاحب الشرع ويقتدي برسول الله ، ويحاول جاهداً أن يتعمق بفعله وعمله باطن الرسول لا ظاهره وكفى .

ومعراجه الذوقى ، إنـــما هو معراج تتكشف له فيه أسرار الذات الإلهية والأسمـــاء والصفات إنكشافاً لا يستطيع التعبير عنها ، وهذا مقام المعرفة الحقة : أســـعد ســـاعات السعادة عند الصوفى ، غبطة عظمى هي بلا شك ثمرة الإيمان يستأنس بنوره العارف فيقوده إلى اليقين ثم إلى الشهود .

هـــذا المعراج الروحى مختلف في طبيعته وخصائصه عن المعراج العقلى - إن صح للعقل معراج على الحقيقة - وهو الذي كان ابن عربى تخيله في التفرقة بين علوم النظار من المتكلمين والفلاسفة ، وبين علوم الصوفية من أهل الذوق وكبار

الــروحانيين ، تماماً كما فرق الغزالى قبل ابن عربى بين مسلك النظار - فلاسفة كــانوا أو متكلمين - وبين مسلك أهل الكشف من الصوفية الذين يستمدون علومهم ومعارفهم من مشكاة النبوة .

عــلى أن هذا المعراج الروحى عند الصوفية مختلف عن المعراج النبوى ، باخــتلاف درجــة الوعى بين الأولياء والأنبياء . فالوعى النبوى إنما هو وعى يــتحكم في ضــبط قوى التاريخ ضبطاً يوجهها نحو إنشاء عالم جديد من المثل العــليا . ورجعة النبى من معراجه الروحى ، هي رجعة مبدعة ، إذ يعود ليشق طــريقه فى موكب الزمان ، فيتغير بعودته نظام العالم الإنسانى تغيراً تاماً . وقد لاحظ الدكتور "إقبال" الفرق بين الوعى النبوى والوعى الصوفى إذ إن : " رغبة الــنبى في أن يرى رياضته الدينية قد تحولت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو على كــل شئ ولهذا كانت رجعته ضرباً من الإمتحان العملى لقيمة رياضته الدينية ، فــإرادة الــنبى في عمــلها الإنشائى ، تقدر قيمتها هي كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التى تحاول أن تحقق وجودها فيه . وعندما يتغلغل النبى فيما يواجهه من أمــور مستعصــية وينفذ إلى أعماقها ، تتجلى له حينئذٍ نفسه فيعرفها ، ويزيح القــناع عنها فتراها أعين التاريخ " .. ولا هكذا الحال في عودة الولى ، إذا نحن وضعنا في الإعتبار اختلاف وعى النبى عن وعى الولى . فالولى لا يريد العودة من المعــراج الروحى ، بل غايته الاتصال الدائم ، غايته هي مقام الشهود ، وحين يــرجع من هذا المقام — ولابد له أن يفعل - فإن رجعته لا تعنى الشىء الكثير بالنســبة للبشــر عــلى وجه العموم . إنما المعراج في هذه الحالة ذاتى خاص ، والــرجعة منه كذلك ذاتية خاصة . هذه الذاتية المتفردة التى تضرب بجذورها في

أغوار النفس البشرية ، إذا عززها الدين ، يعزز فيها العمق الداخلى والجذوة الباطنية ، ولا يعزز فيها ظواهر الشكليات إلا بالمقدار الذي يُفهم على المستوى الإنساني ، وبخاصة إذا كان هذا المقدار مردَّه إلى مطالب الشرع وضرورة التمسك بقيوده من الوجهة العملية .

فلا التحلُّل من هذه القيود يعطيها حق الظفر المطلق بذلك "التعزيز" ، ولا هو ييسر لها ذلك التعميق الداخلى الذي نقصده ، وإنما تتفرد " الذات " وتتحرر من القيود والعلائق ، ثم يتعزز فيها مثل هذا التفرد ، إذا هي استبطنت مطالب الشرع ، وكشفت بنفسها عن الضرورة الواجبة له في صميمها ، حينذاك تتسع لها القدرة فتمتلك " الإرادة " الحية لأن تصبح ذاتاً حرة من قيود العلائق الخارجية ، فلا يصفو لها الصفاء كله إلا إذا تحررت بمثل ما يكون التحرر دليلاً على الطلاقة الروحية معراجاً دائماً للاتصال بالذات المطلقة . وفى هذا المعنى الذي أوردناه قال صوفى مسلم هو " عبد القدوس الجنجوهى " معبراً عن إرادة الاتصال الدائم من مقام الشهود حيث لا رجعة ولا عودة ، قال : " صعد محمد النبى العربى إلى السماوات العُلى ثم رجع إلى الأرض . قسماً بربى ..! لو أنى بلغت هذا المقام لما عدت أبداً " فهذه هي غاية الصوفى من وراء المعراج : الوصول الدائم والاتصال الذي ما بعد عودة، ولكن هيهات.. !!

(٤) مما سبق عرضه رأينا أن الاتصال لما كان هو الهدف المقصود عند الصوفية، فقد كان يعتمد على المقامات ، وشرط المقامات دائماً أن تجيء الخطوات العملية فيها مرتبة على نحو يجعل السابقة مرتبطة باللاحقة ، فالمقام السابق يؤدى إلى

اللاحــق ، والمقام اللاحق معتمد على السابق ، فإذا أنتهى السير يكون الاتصال عبر المقامات .. هذا من جهة . ومن جهة ثانية أن تتوارد الأحوال على الصوفى أثـناء سـيره في المقامـات ، فكمـا أن المقامـات مرتـبط بعضها بالبعض الآخر ، كذلك الأحوال مرتبط بعضها بالبعض الآخر من جهة ، ومن جهة ثانية هـي مرتـبطة مع المقامات على اعتبار إنـها تفيض فيض معرفة وفناء وقرب ويقين وشوق ومحبة وخوف ورجاء ومشاهدة ومكاشفة ثم اتصال يكون في هذا كلـه من أحوال عارضة على مقامات ثابتة . ومن عجب أن تشير بعض أقوال الصوفية إلى أن الأحوال ثابتة وليست هي بالعارضة المتغيرة ، وهذا من أعاجيب اخـتلاف الصـوفيـة فيما بينهم على وضع الأحوال والمقامات ، ثابتة هي أم مـتغيرة ، ففى جملة الألفاظ والعبارات التى أوردها الغزالى عن الصوفية في كتابه " الإمـلاء في إشكالات الإحياء " ، نـجده يعِّرف الحال كما هو عند الصوفية بقوله : هو منـزلة العبد في الحين فيصفو له في الوقت حاله ووقته . وقيل : هو مـا يتحول ويتغير مما يرد على قلبه ، فإذا صفا تارة وتغير أخرى قيل له حال . إلى هـنا ، وهو لا يختلف عما قدَّره الصوفية جميعاً من اعتبار الحال متغيراً ، ولا اختلاف فيما ذكره عن مفهوم الحال في اصطلاح القوم ، ولكنه يستطرد فيقول قال بعضهم : " الحال لا يزول ، فإذا زال لم يكن حالاً " .. وهذه العبارة تشيء باختلاف الصوفية في فهم الحال ، منهم من يجعله متغيراً زائلاً ، ومنهم من يجعله ثابـتاً ثبوت المقام الذي يقوم به العبد في الأوقات من أنواع المعاملات وصنوف المجـاهدات. وإذن فـلا فرق من حيث التفسير لا التوصيف بين المقام والحال . التفسير يطلعنا على خضوع المقام والحال معاً لمنهج " الذوق "، لكنما التوصيف

هو الذي يختلف ، فتفترق فيه الفروق بين ما هو حال وما هو مقام ، فتوصيف المقـــام ، لا ينطبق بنفس الدرجة ولا بنفس الكيفية على توصيف الحال .. وقد نجـــد في رسالة القشيرى (*) عبارة لـــها أهميتها فيما نحن بصدده ، وذلك حين قـــال : " وأشار قوم إلى بقاء الأحوال ودوامها ، فقالوا : إنـــها إذا لم تدم و لم تـــتوال فهى لوائح وبواده ، ولا يصل صاحبها - بعد - إلى الأحوال . ثم قال القشـــيرى : فـــالواجب في مـــثل هذا أن يقال : إن من أشار إلى بقاء الأحوال فصـــحيح ما قال .. لماذا ؟! .. لأن أحدهم قد يشير إلى دوام المحبة ، والمحبة من جملة الأحوال ، أو قد يشير إلى دوام الرضا ، والرضا من جملة الأحوال ، ثم إن المعنى قد يصير شُرْباً لأحد فُيَرَّبى فيه ، ولكن لصاحب الحال أحوال هي طوارق لا تـــدوم فـــوق أحواله التى صارت شُرْباً له ، فإذا دامت هذه الطوارق له كما دامـــت الأحـــوال المـــتقدمة كـــان ذلك دليلاً على إرتقاء أحوالـــه في مراقى الألطاف " . فالأحوال إذا دامت ، فهو دوام لطف لتوارد عليه أحوال ألطف من التى قبلها ، وألطاف الله لا حصر لها ولا نـــهاية ..!!

ونحن لا نخرج عن الصواب لو قلنا ، إنما هو تماسك منهجى في أسلوب المقامـــات والأحـــوال ، الدلالة النظرية فيه بمقدار الدلالة العملية ، وإننا لنعنى بالدلالة النظرية ، أقسط فهم للعقل الغريزى الذي يتمشى مع مفهوم العقل عند الصوفية ، فإذا نحن بدأنا بأبسط معانى الفهم للعقل ، قلنا أن أقرب الأشياء فهماً

(*) راجع رسالة القشيرى صـــ ٥٧

للعقل إلى الصواب ، هو أن نجعل تحديد الهدف وطريق الوصول إليه ، علامة تميز العقل من اللا عقل .

هذان رجلان : أحدهما يعرف وجهته ويعرف الطريق إليها ، ويسير وفق معرفته هذه ، والآخر يخبط خبط عشواء ، فلا يحدد لنفسه هدفاً يسير إليه ، ولا طريقاً من طرائق المعرفة والسلوك يمضى فيه . فنحن إذا وجدنا مثل هذين الرجلين ، وصفنا أولهما بالعقل ووصفنا الآخر باللا عقل ، وكذلك إذا وجدنا مثل هذين الطريقين ، وصفنا أولهما بالتماسك العقلى والمنهجى ، ووصفنا الآخر بالضلال والسير على غير هدى . وهكذا يمكن استعارة هذه الخاصية المعرفية لتطبيقها على المقامات في تحديد الهدف عند الصوفية وطريق الوصول إليه عبر سلسلة من النظام المعرفى والسلوكى هي بلا شك تتميز بالوعى والمعرفة بأصول الطريق فضلاً عن تميزها بالعمل وشروط التسليك .

ولا يخفى أن التماسك المنهجى العملى في المقامات والأحوال واضح وضوح المسيرة العقلية في الطريق الذي يرتضيه العاقل فيسير في طريقه وهو آمن من عقابيل الغفلة والتعطيل . ونحن لا يعنينا من هذا سوى ما هو جدير بالذكر من اعتبار الأحوال فيوضات ، هو اعتبار وصفى ومنهجى لا اعتبار تفسيرى وتحليلى ، أى وصفى من حيث خضوعها لمنهج الذوق فقط ، ومنهجى من حيث اتصافها بهذا المنهج الذي يكتفل بوصفها ، لأن المقامات التى هي ثابتة تدل بالقطع على إرتقاء وصعود ولا تجى دلالتها إلا على الارتقاء والصعود ، وهو نفسه التماسك المنهجى الذي هو حقيق بالوصف دلالة على المنهج حين يتداخل العقل فيه مع الذوق .

في حـــين لا يكفـــى في الحـــال الذي هو متغير أن نقول أنه يدل على الإرتقـــاء والصـــعود ، لأنه بمثابة الفيض ، والفيض يرد كالخاطر العابر لا يدوم ولا يثبت ، وإنما يكون ثباته ودوامه نقصاً مشوباً بقلة إدراك للحياة العادية وبقلة معرفة بطبيعة المجتمع . وهو - كما في المجاذيب - يتحقق في عالم الجذبة ، عالم اللاوعـــى وفقـــدان العقل والتمييز .. فأيهما أثبت وأرسخ للحياة الإنسانية أن يكون الحال دائماً فيلحق صاحبه جذبة وفقدان عقل ، أم يكون عابراً ماضياً إلى طـــريقه كالبرق لا يثبت ولا يدوم ، فيلحق صاحبه حضوراً مع الحاضرين وبقاء مـــع المخلوقين ، وهذا هو مفهوم الصحو بعد السكر ، والحضور بعد الذهاب ، والـــتفرقة بعـــد الجمع ، والبقاء بعد الفناء ، وكلها مفاهيم يتحكم فيها سلطان الحال .. والحال لا يقبل التحليل ولا التفسير . ومسألة التصنيف له لا تتأتى إلا مـــن أحـــد كان قد جرَّبه ، والمجربون ممنوعون عن أن يدلوا بدلوهم في وصف تجاربـــهم الذاتية . من أجل ذلك ، يمكن اعتبار المقام في ثباته ورسوخه وتماسك المـــنهج فيـــه دلالة عقل لوعى العاقل يعرف لنفسه طريقاً يسير فيه ، في الوقت الـــذي يمكننا اعتبار الحال دلالة ذوق ووجد . المقام أقرب إلى العقل . والحال أدنى إلى الذوق . وكلاهما على العبد مأخوذ من طريق الترقى .

(٥) سبقت الملاحظة إلى أن العقل العملى أوضح ما يكون لصوقاً بالدين . وأن العقل النظرى الفلسفى الخالص هو من وضع الذهن البشرى ، عقيدة من عقائده الفكرية ولا يزيد . لكنما العقل الغريزى في التصوف والنـــزوع الدينى هو الذي يقصـــد لغيره لا لذاته ، إذ المقصود به الهداية إلى طريق الحق ، فهو وسيلة رفعيه للإدراك ، لا غاية ما يملكه الإنسان من مدارك وملكات .

قد يقال : إن لغة العلم الحديث تجعل العقل والغريزة ضدين، فالعقل منطق مكتسب ، والغريزة فطرة موروثة ، ومن ثم فلا لقاء بينهما ولا تقارب .. !!(*)

قلنا إنه : ليس شرطاً ضرورياً أن يكون ما هو مكتسب من المنطق والمعقولات ضد ما هو فطرى موروث ، و لا شرطاً ضرورياً كذلك أن يجئ العقل في لغة العلم الحديث مضاداً لما هو غريزى . ولكن عدم التقارب بينهما ناشئ من تفرقة العلم الحديث بين المنطق الفلسفى وهو الذي يطلق عليه "العقل" بمعناه النظرى المجرد عن التطبيقات العملية ، وبين العقل الغريزى الفطرى الذي جاء ذكره في القرآن ، والذى عليه يكون مبدأ الهداية الإنسانية في كل حال .

فإذا كان العقل منطقاً مكتسباً ، فهو منطق النظر العقلى الفلسفى ، وهو أيضاً مما يضاد العقل الغريزى ، لأن العقل الغريزى هو عقل الفطرة الذي من شأنه إذا هو توصل فيما يمكن أن يتوصل إليه من معارف وأحكام لا يناقض الدين . وصحيح أن من الدين ما يناقض أحكام العقل ، ولكن أى عقل هذا الذي تناقض أحكامه أحكام الدين التى يجب الإيمان بها والتسليم بمقتضاها كما جاءت بغير فحص وبغير تكييف في أسبابها ؟! .. أى عقل . لابد أن يكون عقل المنطق المكتسب الذي يتوصل إلى أحكام تجئ في مجملها مخالفة لأحكام الدين . وإنما من شأن العقل الغريزى أن يحيل ، فإذا أحال إلى

(*) نقدنا على نقد زكى نجيب محمود للأفغانى : وجهة نظر ص ١١ .

ما فوقه ، كان الشأن فيه أن يكتسب الصفة التى خص الدين العقل بها : الهداية إلى الإيمان .

ولسنا في حاجة إلى تكرار قول الأكابر من المفكرين بأن هناك فارقاً عظيماً بين ما هو ضد العقل ، وما هو فوقه وفوق ما يدرك بالعقول المحدودة ، فما هو ضده يعطله ويلغيه ولا يجعل له قائمة تقام على أى ضرب من ضروبه لا من حيث الاكتساب المنطقى ولا من حيث كونه غريزياً فطرياً ، وهذا ما لم يكن موجوداً في الدين بأى وجه من الوجوه . وإنما الذي هو موجود في الدين قدرة العقل - بعد البحث والتمحيص - على " الإحالة " . والإحالة إقرار من العقل بعد أن يستوفى حقوقه في البحث ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، إقرار منه بعجزه عن إدراك الحقائق الغيبية .. فماذا يفعل ؟! .. ليس أمامه : إما أن يهرب ويدعى الوصول إليها ويسوف ما شاء له التسويف . وإما أن يحيل إلى ما فوقه . وإنه لشرف عظيم للعقل أن يحيل ، ففى هاته الإحالة تكميل للعقل لا تعطيل ، وإنما التعطيل هو ذلك التسويف والإدعاء لكشف الحقائق الغيبية التى جاءت عن طريق الوحى ، ثم بعد العجز يكون الهروب . وفى الهروب نكاية للعقل ما بعدها نكاية ، وضلال له وخزلان وزراية . ولكن في الإحالة تكميل وارتقاء له وصعود به إلى أسمى المراتب التى وضع خصيصاً لأجلها .

والدين لا يطلب من العقل أن يتصف بالنكاية والتعطيل أو بالزراية والتضليل ، بل طلب منه أن يتصف بالتكميل إذا هو عرف " الإحالة " طريقاً ، فعرف أن طبيعة الغريزة فيه ترويض وقبول قبل أن تكون شططاً ورفضاً لما هو فوقه وفوق ما يدرك بالعقول المحدودة .

(٦) وأخيراً يمكن القول بأنه ليس في التصوف دعوة عامة تتوزع فيها مطالب الدعوة كما قسمها ابن رشد في " فصل المقال " حين أرتأى أن الدعوة إلى الله حسبما يرى صاحب الشرع هي التي جاءت في الآية الكريمة : ﴿ ادعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوعِظَةِ الحَسَنَةَ ، وجَادِلهُم بالَّتِي هِيَ أَحسَنُ ، إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ، وَهُوَ أَعلَمُ بِالمُهتَدِينَ ﴾ (النحل : آية ١٢٥) .

فقال أن في الآية الكريمة طرقاً للدعوة إلى الله بإتجاهاتها الثلاثة : إتجاه الحكمة وعنده هو " البرهان " . وإتجاه الموعظة الحسنة وعنده هو الأدلة الخطابية . وإتجاه المجادلة بالتي هي أحسن وهو طريق الأدلة الجدلية الكلامية . والتصوف يخرج بمنهجه عن هذه الأدلة الثلاثة ، فهل يعده ابن رشد سبيلاً إلى الدعوة إلى الله أم لا يعده يصلح لهذه الدعوة ؟!

والواقع أن خروج التصوف عن هذه الاتجاهات التي تدعو إلى الله ، لا يجعله طريقاً عاماً لكل إنسان ، ولكنه طريق خاص يتجه اتجاهاً آخر في تقويم الدعوة وتكييف النظر إليها بمنظار آخر يختلف في جوهره عن منظار المواعظ والخطابة وأدلة الجدل وبراهين الحكماء .

ذلك المنظار الذي ينغمس في داخل المتدين لا في خارجه ، فيهز فيه الباطن هزاً يقلب كيانه كله ، ليعيش التجربة الروحية والحياة الذوقية ثم إذا هو خرَّج أدلة الخطابة والجدل والبرهان ، يخرِّجها تخريجاً جديداً يتفق ومنهجه الذوقي في كل حال . فجميع هذه الاتجاهات الثلاثة استطاعت بوسائلها أن تدعو إلى طريق الحق ، وكلها تمثلت مفهوم " الإيمان " واعتقدته إن في ينبوع الفطرة وإن في بواعث الاعتقاد ، ولكن الذي لا شك فيه أنها جميعاً لم تستطع

أن تـــنفذ إلى أسرار الإيمان مثلما كانت للتصوف قدرة النفاذ إلى أسراره بعمق عميق متغلغل في بواطن الوجدان .

أما مسألة عمومية طرق الدعوة وخصوصيتها ، فهى مسألة " اعتبارية " أى أنـــهـــا مســـألة ترجع إلى نظر الناظر في أقوالهم وأحوالـــهم ، هل يأخذها مـــأخذ الجـــد أم يمضـــى بـــها إلى غاية يصرفها على غير ما ينبغى أن تصرف الغايات فيها عند أصحابـــها ، وبالطريقة التى أرادوها كيفما أرادوا بغير إدعاء وبغير تزيد وبغير عنت في التخريج ؟! .

المصادر والمراجع مرتبة
والهوامش منظمة
حسب ورودها بأرقامها في الكتاب كله

المصادر والمراجع مرتبة حسب ورودها (*) .

١ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس - ومقدمه د . أحمد فؤاد الأهوانى - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى - القاهرة (١٩٥٠م - ص ٢٧) .

٢ - د . عاطف العراقى : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - دار المعارف - الطبعة الخامسة (١٩٩٢م ص ١٨٧- ١٨٨) .

٣ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث - ترجمة د . زكى نجيب محمود - دار المعارف (١٩٦٩م - ص ٧٧٧) . وأنظر أيضاً جون ديوى الفصل الخاص بمنطق البحث وفلسفات المعـــرفة (ص ٧٧٧ - ٨١١) ، وأيضـــاً د . فؤاد ذكريا: نظرية المعرفة - مكتبة مصر د/ت- الفصل الخاص بدور العقل في مشكلة المعرفة (ص ١٣٧ وما بعدها) ، وعلينا على هذا الفصل تساؤل هو .. ماذا يقول أستاذنا الدكتور في الإدراك الذاتى للأشياء وهو إدراك لا يحتاج إلى البرهنة عليه بالعقل ؟! .. وكيف يمكن لنا تعميم الإدراك الطبيعى وقد نفتقر أحياناً إلى النيل من الطبيعة بوصفها موجودة فينا .. ؟ !

٤ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث (ص ٧٨٠) .

٥ - المرجع السابق : (ص٧٨١) .

٦ - د . زكـــى نجيـــب محمود : موقف من الميتافيزيقا - دار الشروق - الطبعة الثالثة (١٤٠٨هـــ - ١٩٨٧م - ص ٣٤) .

٧ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث (ص٧٨٠) .

٨ - المرجع السابق (ص ٧٨١) .

٩ - جان ڤال : طريق الفيلسوف - ترجمة د . أحمد حمدى محمود ومراجعة د . أبو العلا عفيفى - مؤسسة سجل العرب - القاهرة (١٩٦٧م - ص ٤٧)

(*) رتَّبنا المصادر والمراجع حسب ورودها ، فأغنتنا عن القائمة الأخيرة .

١٠ - د . توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، نشأتــها وتطورها - دار النهضة العربية - ط ٣ القاهرة (١٩٧٦م - ص ٣٩٧) .

11- Kant : Fundamental Principles of the Metaphysic CS . of Morals - Trans - by Thomas K . Aboott (P.P 253, 270) .

١٢ - جان ڤال : طريق الفيلسوف (ص ٤٧) .

١٣ - د . زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٤٧ - ٤٨) .

14- Kant : Fundamental Principles of the Metaphysic CS . of Morals (P . 280 - 284) .

١٥ - وموقــف " كــانط " هذا يقترب من مذهب المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية ، فالحرية يجب أن تفترض كمبدأ لإمكان أداء الواجبات وقيام الوعد والوعيد ، وإذا افترضت على الإنسان التكاليف ، فإن الحرية صفة تحمل على الإرادة ، لإمكان أداء التكاليف على النحو الذي وجبت عليه (د . أحمد صبحى : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى - دار المعارف - ط ٢ (١٩٨٢م - ص ١٦٣ وما بعدها) .

١٦ - د . توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق (ص٣٨٠ وما بعدها) .

١٧ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٥٠) .

١٨ - ريتشــارد شــاخت : رواد الفلسفة الحديثة - ترجمة أحمد حمدى محمود - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة (١٩٩٣م - ص ٢٦٥) .

١٩ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٥٠) .

٢٠ - جان ڤال : طريق الفيلسوف (ص٢٣٨) وأيضاً وليم جيمس : بعض مشكــلات الفلسفة - ترجمة د . محمد فتحى الشنيطى ، ومراجعة د . زكى نجيب محمود - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر القاهرة د/ت (ص ٧٨) .

٢١ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٥٠ ، ٥٢) .

٢٢ - المرجع السابق (ص٨٣) .

٢٣ - ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة (ص٢٦٥) .

24- Kant : Fundamental Principles of the Metaphysic CS of Morals, P, 218 .

٢٥ - ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة (ص٢٢٦) .

٢٦ - المرجع السابق (ص٢٢٥) .

٢٧ - جان ڤال : طريق الفيلسوف (ص٢٣٧) .

٢٨ - المرجع السابق (ص٢٣٨) .

٢٩ - جــون ديوى : المنطق - نظرية البحث (الفصل الخاص بمنطق البحث وفلسفات المعرفة ص ٧٧٧ - ٨١١ والرد مأخوذ من كتاب "جان فال - طريق الفيلسوف ") .

٣٠ - المرجع السابق (ص٧٨٤) .

٣١ - جان ڤال : طريق الفيلسوف (ص٢٧٠) .

٣٢ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث (ص٧٨٤) .

٣٣ - جــان ڤــال : طريق الفيلسوف (ص٢٦١ وما بعدها) . وقارن أيضاً: مشكلات الميــتافيزيقا ، وتعريف الميتافيزيقا ، وطبيعة المشكلات الميتافيزيقية في وليم جيمس : بعض مشــكلات الفلسفة : ترجمة د . محمد فتحى الشنيطى ومراجعة د . زكى نجيب محمود - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة (ص ٣٣ - ٣٨) .

٣٤ - جان ڤال : طريق الفيلسوف (ص ٢٦١) .

٣٥ - المرجع السابق (ص ٢٧٠) .

٣٦ - المرجع السابق (ص ٣١٠) .

٣٧ - المرجع السابق (ص ٢٧١) .

٣٨ - د . عاطف العراقى : النــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - ط ٢ - القاهرة (١٩٧٩م - ص ١٢١) .

٣٩- ابن رشد : رسالة الاتصال - ضمن تلخيص كتاب النفس - نشرة وتحقيق د . أحمد فؤاد الأهوانى (ص ١١٩) .

٤٠ - د . عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل (ص ١٩٨- ١٩٩) .

٤١ - الغزالى : المنقذ من الضلال - تحقيق د . عبد الحليم محمود - مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة (١٩٥٥م - ص ١٣١) .

٤٢ - للاتصال كما هو شائع عند الفلاسفة طريقان : صعود وهبوط . فالطريق الصاعد هو الذي يبدأ من المحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً ، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هي فعل محض . وهذا الطريق ميسور لكل إنسان . والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها ، وهذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان ، بل لأصناف السعداء فقط (أنظر مقدمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى لتخليص كتاب النفس ص ٦٠ ، وأيضاً د . عاطف العراقى : النزعة العقلية ص ١٢٧) وابن رشد ينكر الطريق الثانى ، طريق الصوفية ، ويؤثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول . ومن المفارقات أو الشيء الذى يشبه المفارقات عند ابن رشد أنه يجعل الطريق " الهابط " بمثابة الموهبة الإلهية التى لا تتيسر لكل إنسان ، ثم يرفضه ، فإذا جاء للقوة النظرية أو العقل النظرى قال عنه أو عنها باعتبارها قوة : " فيظهر من أمرها أنها إلهية جداً ، وأنها إنما توجد في بعض الناس ، وهم المقصودون أولاً بالعناية في هذا النوع " وهى عنده تختلف عن قوة العقل العملى المشترك لجميع الأناسى التى لا يخلو إنسان منها ، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر (تلخيص كتاب النفس ص ٦٩) فهل هذه القوة التى وصفها بأنها " إلهية جداً " تختلف ولا تتفق مع أشراط الطريق الهابط باعتباره " موهبة إلهية " لا تتيسر لكل إنسان إلا إذا كان مقصوداً بالعناية في هذا النوع؟!!.. وصف ابن رشد لهذه القوة النظرية بأنها " إلهية جداً " لا يتفق مع طريقه الصاعد !! .

٤٣ - للوقوف على التباين المنهجى بين الصوفية والفلاسفة : أنظر

Russell (B) : Msticism and logic, Selected papes, th Modern library, new york, 1927 , PP . 26 , 51.

وأيضاً د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - ط الأولى - القاهـــرة (١٩٦٣م من ص ١٣ إلى ص ٢٦) . وأيضاً: د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - دار المعارف - ط ٣ القاهرة (١٩٧٦م جـــ١ ص ٥٢ ومـــا بعدهـــا وجـــــ٢ ص ١٣٢وما بعدها) وأيضاً د . عاطف العراقى : ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف - ط٤ - القاهرة (١٩٧٨م ص ١٢٧وما بعدها) . وأنظر أيضـــاً تفرقة الغزالى بين طريق النظار في استكشاف الحق ، وطريق التصفية - إحياء علوم الدين - دار المعرفة - بيروت - لبنان - د/ت - ط٣ (ص ١٨) .

٤٤ -د.أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية فـــي الإسلام (ص ١٦).

٤٥ - د . أحمد محمود الجزار : فخر الدين الرازى والتصوف - نـــهضة الشرق - القاهرة (١٩٩٦م ص ٣٢) .

٤٦ - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام - تحرير ستانفوردشو ، وليم بولك - ترجمة د . إحسان عباس ، د . محمد يوسف نجم ، د . محمود زايد - دار العلم للملاين - بيروت (١٩٦٤م ص ٢٧٥وما بعدها) .

٤٧ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص١٦) .

٤٨ - ابن الفارض : الديوان - حققه وشرحه وقدم له فوزى عطوى - دار صعب بيروت - ط ١ (١٩٨٠م ص ٩٨) .

49- Russell (B) : Msticism and logic, PP 28, 29 .

٥٠ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص١٧) .

٥١ - سورة العنكبوت (الآية ٢٩) .

٥٢ - أبـــو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء - دار الكتب العلمية - بيروت لبنان ط١ (١٤٠٩هـــ - ١٩٨٨م جزء ١٠،٨٨) .

٥٣ - د . محمـــد مصـــطفى حـــلمى : الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة (١٩٨٤ص٢١) .

٥٤ - القشــيرى : الرســالة القشيرية - مكتبة مصطفى البابى الحلبى - الطبعة الثانية - القاهــرة (١٣٧٩هـ ١٩٥٩ص ١٥٥) ، وأنظر طبعة أخرى للرسالة القشيرية - تحقيق معــروف زريــق - وعلى عبد الحميد بلط جى - دار الجيل - الطبعة الثالثة - بيروت (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ص ٣١٢،٣١٣) .

٥٥ - الغزالى : منهاج العابدين - ط مكتبة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة سنة (١٣٣٧ هـ - ص ٣ ، ٤ وص ٩٤) .

٥٦ - المصدر السابق (ص ٣،٤) .

٥٧ - القشيرى : الرسالة القشيرية (ص ١٥٥) .

٥٨ - المصدر السابق : من الطبعة الجديدة (ص ٣١٣) .

٥٩ - الســراج الطوســى : اللمع في التصوف - تحقيق د . عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور - دار الكتب الحديثة - القاهرة (١٩٩٦م - ص ١٢٨) .

٦٠ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٦١ - مجــدى إبراهيم : فلسفة التخريج عند الصوفية - مقال منشور بالأهرام المسائى - الســنة التاســعة - العــدد ٢٨٩٨ - الأحــد ١٨ مــن ذى الحجــة (١٤١٩هـ - ٤ إبريل١٩٩٩م) .

٦٢ - الغــزالى : إحيــاء عــلوم الدين (جـ٣ ، ص ٣ وما بعدها) - وله أيضاً منهاج العابدين (ص ٣٨) .

٦٣ - د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة (١٩٧٤م - ص ٢٠٨،٢٠٧) .

٦٤ - مجدى إبراهيم : الذات الإنسانية ، مصدر المعرفة والأخلاق عند الصوفيــة - مقال منشور بمجلة التصوف الإسلامى - العــدد (٩) - السنة (١٩) (رمضان ١٤١٧هـ -

يـــناير ١٩٩٧م ص ٥٦ ، ٥٧- وأيضـــاً العـــدد (١١)- (ذى القعـــدة ١٤١٧ هـــ - مارس ١٩٩٧م) .

٦٥ - د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى (ص٢٠٩) .

٦٦ - السراج الطوسى : اللمع (ص ٤٢٢) . ويؤيد الطوسى قوله هذا بإشارتين إحداهما لابن محمد الجريرى حين قال : " من لم يعمل فيما بينه وبين الله تعالى بالتقوى والمراقبة لم يصـــل إلى الكشف والمشاهدة " والأخرى للنورى حين قال أيضاً : " مكاشفات العيون بالإبصـــار ، ومكاشفات القلوب بالاتصال" وهذا المعنى سيتأكد لدينا حين نذهب إلى أن الصـــلة قوية جداً بين موضوع الاتصال وكشوفات الصوفية ، في حين أنـــها ضعيفة عند الفلاسفة لاختلاف المنهج واختلاف المضمون .

٦٧ - د . عثمان أمين : الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة - مطابع دار القلم - د/ت (ص ٢١٠) .وأقـــرب معـــنى للجوانية في موضوعنا أنـــها تفيد معنى البطون والاتصال ، ومعنى البرانى هو الظهور والانفصال (ص ٢٧٠، ٢٧١) .

٦٨ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص١٧) .

٦٩ - المرجع السابق : نفس الصفحة .

٧٠ - ابـــن عجيبة الحسينى : إيقاظ الهمم في شرح الحكم - مطبعة السعادة - القاهرة (١٤٠١هـــ - ١٩٨١م ص ١٣٠) .

٧١ - الهجويرى : كشف المحجوب : ترجمة محمد أحمد ماضى أبو العزايم - وتحقيق وتقديم د . إبراهـــيم الدسوقى شتا - دار التراث العربى للطباعة والنشر - القاهرة (١٣٩٤هـــ - ١٩٧٤م ص ٣١٩) .

٧٢ - المصدر السابق : (ص٣١٩) ولـــهذا القول أصل سنذكره في هامش رقم (١٢٣) .

٧٣ - سورة البقرة (الآية ٢٥٥) .

74 - A . J . Wensinck : La' Pensee de Gh'azzali - Paris - Llbralrie - P' Amelgue Et D'ORIENT - Adrien - Maisonn Eune 11' Rue Salnt - Sulplce - 1940 P.P - 2-5 .

٧٥ - الهجويرى : كشف المحجوب (ص٣٢٠) .

٧٦ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (١٨) .

٧٧ - د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى (ص٨) .

٧٨ - الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق وتقديم محمود أمين النوارى - مكتبة الكليات الأزهرية - ط٢ - القاهرة (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ص ٦٣) .

٧٩ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (١٩) .

٨٠ - ابن خلدون : المقدمة - تحقيق د. على عبد الواحد وافى - دار نهضة مصر القاهرة (١٩٧٩م ط٣ - جزء٣ - ص ١٠٩٧) .

٨١ - د . عاطف العراقى : ثورة العقل (١٤٧) .

٨٢ - المرجع السابق : (ص ١٢٧) .

٨٣ - الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف (ص ٧٨، ٧٩) .

٨٤ - الغزالى:المقصد الأسنى ،شرح أسماء الله الحسنى - مكتبة القاهرة د/ت (ص ١٠٠) .

٨٥ - العقاد : ابن رشد - دار المعارف - القاهرة (١٩٨٢م ص ٥٨) .

٨٦ - العقاد : ابن رشد (ص ٥٩) .

٨٧ - كان السؤال المطروح أمام أرسطو ، والذى وعد بحله و لم يف بوعده ، هو : هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم ؟! ، ولأجل هذا قال ابن رشد في مفتتح رسالة الاتصال حين صاغ السؤال صياغة كهذه : "هل يتصل بالعقل الهيولانى " الفعال " وهو متلبس بالجسم ، حتى يكون في هذه الحال فضل الإنسان هو جوهره من كل جهة ، على شأن المفارقة أن تكون عليه ؟! ثم قال .. وهذا المطلب هو الذي

كـان وعـد بـه الحكيم في كـتاب الـنفس ، ولم يصـل إليـنا قوله في ذلك .. (رسالة الاتصال ص ١١٩) .

٨٨ - د . محمد غـلاب : المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة (١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م ص ١٢٠) .

٨٩ - د . أبو العلا عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص١٤) .

٩٠ - د . عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق (ص ١٩) .

٩١ - د . أبو العلا عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص١٤) .

٩٢ - د . أبو العلا عفيفي : نفس المرجع (ص ١٥) .

٩٣ - الغزالي : المنقذ من الضلال (ص١٢٧) .

* * * *

٩٤ - د . عاطف العراقي : النـزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص١٠١،٩٤) وأنظـر له أيضـاً - الميتافيزيقـا في فلسفـة ابن طفيل (ص ١٨٨، ٢٠١) .

٩٥ - معنى قولنا بالاتصال كفكرة هو المعنى الذي استخدمه "ديكارت " لكلمة " فكرة " وهو يعني بـها كل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة . وفي إجابته على "هوبز" ، ذكر أنه قد استعمل هذه الكلمة ، لأنـها كانت شائعة عند الفلاسفة للدلالة عل صور مدركات العقل الإلهي . ويقول " جان ڤال " : وبينما اتجه الفلاسفة الأفلاطونيون الجدد والمدرسيون إلى استعمال الكلمة التي استعملها أفلاطون للدلالة على المعرفة الإنسانية ، خاصة بالمعرفة الإلهيـة ، نرى ديكارت قد عاد مرة أخرى إلى استعمال كلمة فكرة للدلالة على المعرفة الإنسـانية ، متفقـاً في ذلك مع تقاليـد أفلاطون الصحيحـة (طريق الفيلسوف ص ٢٤٤) ونحـن نستخدم كلمة " فكرة " للدلالة على جهود الفلاسفة النظرية في الاتصال وابن رشد منهم على وجه الخصوص .

٩٦ - ابـــن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٧٦ ، ٧٧) . ومقدمة الدكتور الأهوانى (ص ٦٠) وراجع أيضاً د . عاطف العراقى : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص١٢٧). وراجع : العقل العملى والعقل النظرى عند ابن رشد (ص ٩٦) من نفس المرجع .

٩٧ - ابن رشد : رسالة الاتصال - نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد - القاهرة - ط١ (١٩٥٠م ص ١٢٠) .

٩٨ - مقدمة الدكتور الأهوانى لتلخيص كتاب النفس (ص ٣١،٣٧) . وأيضاً د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل - ضمن أبحاث الكتاب التذكارى الصادر عن المجـــلس الأعلى للثقافة بعنوان : الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العقلى - إشراف وتصدير د . عاطف العراقى - القاهرة (١٩٩٣م ص ٤٥) .

٩٩ - مقدمـــة الدكتور الأهوانى (ص ٣٥ ، ٣٦) . وأيضاً د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص٤٥) . وأيضاً د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٠٠) .

١٠٠ - ابـــن رشد : رسالة الاتصال (ص١٢١) . ويرى "ماسينيون " أن ابن رشد كان يعتقد بأفضلية شرح الأفروديسى على شرح ثامسطيوس لتبيان رأى أر سطو ، ويقول إننا نجـــد أرسطو في كتاب " Peripsych'e "(النفس) - الجزء الثانى والثالث يقول بوجود عقلين : (١) العقل الفعال (٢) العقل المنفعل . ويريد بالأول هذه القوة الذاتية التى بـــها تـــدرك الكليات ، لأن كل مادة تجرى في الدنيا جريان السيل ، وذلك شئ ثابت عن كل تجربة طبيعية . فإذا فقدت كل المبادئ الأولية مثل العلية والغائية بالتجربة الحسية ، فلابد من وجودها في العقل الفعال ، فهو الذي يبنى به في التصورات الترتيب المنظم بعد تمييزها .

ويـــتابع " ماســـينيون " قوله بـــأن العقـــل المـــنفعل أو "entendement " الفهم" هو معنى استعداد النفس الإنسانية لإنطباع التصورات على ذهنها . وقد اختلفت تلاميـــذ أرســـطو في علم النفس حين شاع كتابه . فمن تلاميذه ثامسطيوس ، وإسكندر

الأفروديسى ، ولـــهما مذهبان متضادان في العقل المنفعل أو الهيولانى ، لحد العقل الفعال عـــنده . أما عند الفلاسفة مثل ابن سينا " في كتاب النجاة " فالعقل الفعال هو الأدنى من حيـــث الدرجة من عقول الأفلاك التى تنتهى سلسلتها إليه وهو الذي يدبر أنفسنا . قال الأفروديســى بوحـــدة العقل المنفعل في كل الاشخاص (لويس ماسينيون : محاضرات في تـــاريخ الاصـــطلاحات الفلســـفية والعربية تحقيق وترجمة وتقديم د . زينب الخضيرى - وتصدير د . إبراهيم مدكور - المعهد العلمي الفرنسى للآثار الشرقية - القاهرة د/ت (ص ٩٩ ، ١٠٠) . وعـــلى مـــا ذكر ه ماسينيون عن ابن رشد من تفضيله لشرح الاسكندر الأفروديسى ، يغلب على الظن أن ابن رشد كان ميالاً إلى الأخذ برأى الفارابى وابن سينا في خـــلود العقـــل الفعال رغم نقده للإتجاه الإشراقى عندهما . ولما كان الاسكندر تلميذ أفلاطون ، وكان ابن رشد يرى رأى الاسكندر ، فلم يكن من المستبعد وجود أوجه إلتقاء بـــين ابـــن رشد والفارابى وابن سينا ، إذ لا تخلو اتجاهات ابن سينا ومن قبله الفارابى في موضوعنا هذا من آثار أفلاطونية أفلوطينة .

١٠١ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص١٢١) .

١٠٢ - مقدمة الدكتور الأهوانى (ص٤٠ ، ٤١) . وأيضاً د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص٤٥) .

١٠٣ - مقدمـــة الدكـــتور الأهوانى (ص٤١) . وهذه المسألة تتصل عند ابن رشد بعموم الحيـــاة بعـــد الموت ، لا من حيث هي شخصية فردية ، بل من حيث هي عامة وكلية ، وتـــندرج تحت فكرة النفس الكلية . يقول ابن رشد في هذا ، أو فيما معناه : " وذلك إنا مـــتى فرضنا موجوداً في أشخاصه خارج النفس ، لم يخلو اشتراك الأشخاص فيه أن يكون عـــلى أحد وجهين : إما أن يكون جزء منه في شخص شخص حتى يكون زيدُ إنما له من معـــنى الإنسانية جزء ما وعمرو جزء أخر فلا تكون الإنسانية محمولة على كل واحد منها حملاً ذاتياً ... ، فإن الذي له جزء إنسان ليس بإنسان ، وهذا بين الاستحالة بنفسه . أو

يكون الكلى موجوداً بكليته في كل واحد من أشخاصه ، لكن هذا الوضع يناقض نفسه ، وذلك أنه يلزم ضرورة إما أن يكون الكلى متكثر في نفسه حتى يكون الكلى الذي يعرف ما هية زيدُ غير الذي يعرف ما هية عمرو ، فلا يكون معقولهما واحداً ، وهذا مستحيل ، أو يكون شئ واحد بعينه موجوداً بكليته في أشياء كثيرة .. وذلك محال .. إلى أن يقول : " وليس يلزمنا هذا الشك متى وضعنا أن وجود الكلى في الذهن . فإن المعنى الذي كان به الكـــلى كـــلياً ، قد تبين في كتـــاب " النفس " أنه جـــوهر مفارق ، وواحد بعينه أعني معقول المعقولات " (تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق وتقديم د . عثمان أمين - ط مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٥٨م ص ٥٤، ٥٥) .

وتدخـــل في فكرة النفس الكلية عند ابن رشد فكرة خلودها ، وفى رأيه أنه ليس يلحق عند عودة النفس محال بالقدر الذي يلحق فيها المحال عند عودة تلك الأجسام بعينها، لأن الـــنفس باقية خالدة بخلود العقل الكلى الذي يوجب العلم به ثباتاً في ذاته ، بواسطة الذهن حين يجرد عن المواد والحواس والأشخاص طبائعها المشتركة المتغيرة ، ليصل إلى هذا " العقل الكلى " الذي لا تغير فيه ، بل ثبات ، ذلك هو العقل الفعال الذي لا يلحقه فساد ولا يناله زوال .

Gilson (E) : history of christian philosophy in the Middle Ages - Londan - 1955-P.P 224 - 225.

وأيضـــاً : مجـــدى إبراهيم : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام - رسالة دكتوراه بآداب الـــزقازيق (١٩٩٥م ص١٥٥) . وأيضاً د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص٣٣٢،١٠٦) .

وعلى العقل وحده يعول الفلاسفة إن في مسألة خلود النفس أو في مسألة المعاد ، ويذكر " ول ديورانت " عن ابن سينا أنه : " يعالج كل مسألة مستنداً إلى العقل وحده ، غير متقيد مطلقاً بالدين ، ولكنه يذكر حاجة الناس إلى الأنبياء ليبينوا لهم قواعد الأخلاق في صـــور مـــن الاستعارات والمجازات تفهمها عقولهم وتتأثر بـــها ، وبـــهذا يكون النبي

رســول الله ، لأنه يضع الأسس التى يقوم عليها النظام الأخلاقى والإجتماعى . ومن أجل هذا ، كان النبي ينادى ببعث الأجساد ، وكان بعض الأحيان يصور الجنة تصويراً مادياً ، والفيلسوف وإن كان يشك في خلود الجسم ، يدرك أنه لو أن النبى قد اقتصر على تصوير الجنة تصويراً روحيــاً محضــاً لما استمــع الناس إليــه ، ولمــا تألفت منهم أمة واحــدة قويــة منظمــة (قصة الحضارة - ترجمة محمد بدران - المجلد الرابع - ط الإدارة الثقافية بجامعة بيروت د/ت جـ٢ ص ٢١٠ ، ٢١١) .

ويقول العقاد عن ابن رشد : "ويستتبع هذا القول أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصــية ، ويفنى كل شئ في الإنسان إلا عقله الذي ليس هو بجوهر مستقل بل هو عقل الـــنوع البشــرى كله عام في جميع آحاده (ابن رشد ص ٣٣) ونحن لا نعدم أصول فكرة النفس الكلية أو فكرة الإنسانية أو الإنسان عند "أفلوطين" حين يقول : " ولكنّا لو فرضنا أولاً أن نفسى ونفس شخص آخر هما نفس واحدة ، فليس صحيحاً مع ذلك أن المركب من النفس والجسم واحد في كل منا . فالنفس المتماثلة في جسمين مختلفين لا يكون لها في كل منهما عين التأثرات .. ومعنى ذلك أن النفوس كلها واحدة ولكن الاختلافات الفردية ترجع إلى العنصر الجسمى الذي فيها . وكذلك الحال في فكرة الإنسانية ، فكل منا إنسان ولكـــن ليـــس معنى ذلك أننا جميعاً نشعر شعوراً واحداً . (التساعية الرابعة لأفلوطين في الـــنفس - دراسة وترجمة د . فؤاد ذكريا - مراجعة د . محمد سليم سالم - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة ١٣٨٩هـــ - ١٩٧٠م ص ٣٣٦) .

١٠٤ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢١) .

١٠٥ - المصدر السابق : (ص١٢٢) .

١٠٦ - د . أحمـــد فـــؤاد الأهوانى : معانى الفلسفة - نشرة المؤلف (أكتوبر ١٩٤٧م - القاهرة ص ١٣٤) .

١٠٧ - ابن رشد:تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق وتقديم د.عثمـــان أميـــن (ص ٩٥) .

١٠٨ - د . أحمد فؤاد الأهواني : معاني الفلسفة (ص١٣٤) .

١٠٩ - المرجع السابق (ص ١٣٥) .

١١٠ - راجع مقالة الفارابي وابن سينا في مقدمة الدكتور الأهواني لتلخيص كتاب النفس لابـــن رشد (ص٤٤ إلى ص ٤٩) وأيضاً راجع نظرية ابن سينا فيما يتصل بجوهرية النفس وروحانيـــتها ، وتقريـــر حدوث النفس وقواها والعقول التي توجد لها - دكتور عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق (ص٢٣٠،٢١٨)، وفيما يتعلق بالفارابي أنظر د . إبراهيم مدكـــور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - الجزء الأول - العنصر الخاص بالمخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعال (ص ٧٦) وأيضاً الفارابي : للأستاذ عباس محمود - لجنة دائرة المعارف الإسلامية - القاهرة ١٩٤٤م ص ١٠٦، ١٠٩) .

١١١ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٦) . ويقول الدكتور محمود زيدان في صدد المآخذ والثغرات في محاولات ابن رشد : " ولا تخلو نظرية ابن رشد في العقـــل من ثغرات . يتحدث عن جوهرية النفس دون توضيح لمعنى الجوهر . قد يقصد أنـــها ليست عرضاً لجسم وإنما وجود متميز وبالتالي من طبيعة غير مادية . واضح أن هذا التصور للنفس تصور أفلاطوني . نجد ثانياً تناقضاً بين قوله إن العقل الهيولاني إستعداد لتلقي أفكار من العقل بالملكة ، وقوله إن العقل ليس به شئ بالقوة . نجد أخيراً أن ابن رشد وإن رأى العقـــل الفعال جزءاً من الإنسان وليس خارجاً عنه ، فأنه لم يفهمه عقلاً فردياً لكل إنســـان وإنما النوع الإنساني كله . وإذن لم ينجح في محاولته الدفاع عن عقيدة الإسلام في خلود النفس (نظرية ابن رشد في النفس والعقل ص ٤٨) وقال الشيخ محمد عبده في هذه النقطة الأخيرة التي سنذكرها بالتفصيل بين ثنايا البحث ، أن ابن رشد يقول بخلود النفس وســـعادتـــها وشقائها وعذابـــها ونعيمها ، وأن عقل الإنسانية العام لا وجود له لا عند أرسطو ولا عند ابن رشد ، فإن أرسطو وابن رشد لا يقولان بعقل يسمى عقل الإنسانية العام ، بل كان ذلك من مزاعم أفلاطون التي عُني أرسطو بإبطالها وتبعه ابن رشد وغيره في

نفيها (الإسلام دين العلم والمدنية - دراسة وتحقيق د . عاطف العراقى - دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة (١٩٩٧م ص ٢١٧،٢١٥) .

١١٢ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص١١) ، وأيضاً يقول د . عاطف العراقى : ويمكننا التوصل إلى فهم الفكرة ببيان أنواع المعانى المدركة ، فهذه المعانى قسمين : معنى كلى ومعنى شخصى . والكلى إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى ، والشخصى إدراك المعنى في هيولى (النزعة العقلية ص ٩٥) وأيضاً أنظر د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في العقل (ص ٤٦) .

١١٣ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة (ط ٦- ١٩٧٦م ص ١٦٥) .

١١٤ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية (ص ١٦٦) .

١١٥ - أفلاطون : الأصول الأفلاطونية - فيدون - ترجمة وتعليق وتحقيق د . على سامى النشار ، وعباس الشربينى - دار المعارف ط٣ (سنة ١٩٦٥م - ص٤٣ وما بعدها) ، وأيضاً أفلوطين التساعية الرابعة في النفس (ص٣١٧) .

١١٦ - أفلوطين : التساعية الرابعة في النفس - ترجمة د . فؤاد ذكريا (ص٣١٦) .

١١٧ - مقدمة الدكتور الأهوانى لتلخيص كتاب النفس (ص ٢٤،٢٣) ، ويحدثنا القفطى - ومع أن حديثه هذا لا يخلو من سذاجة إلا أنه يصيب كبد الحقيقة - عن آراء أرسطو في النفس حين يقول واصفاً ما انتهت إليه أبحاث أرسطو : " ثم إن أرسطو طاليس ، رأى كلام شيخه أفلاطون وشيخ شيخه سقراط .. فوجد كلام شيخه مدخول الحجج متزلزل القواعد ، غير محكم البنية في الرد والمنع ، فهذبه ورتبه وحققه ونمقه وأسقط ما ضعف منه وأتى في الجواب بالأقوى ، وسلك في كل ذلك سبيل المجاهدة والتقوى ، فجاء كلامه أفصح كلام وأسد كلام وأحكم كلام .. غير أنه لما جال في هذا البحر برأيه غير مستند إلى كتاب منزل ، ، ولا إلى قول نبى مرسل ضل في الطريق ، وفاتته أمور لم يصل عقله

إليها حالة التحقيق (إخبار العلماء بأخبار الحكماء - مكتبة المتنبي - القاهرة د/ت ص ٣، ٣٩) . فهل ابن رشد كان يتابع أرسطو في مسائل ما بعد الطبيعة وبحوث النفس والعقل، وهــو عــلى هذا الوصف الذي رأيناه عند القفطي . وكيف تسنى لابن رشد التوفيق بين مذهب أرسطو وشراحه وشروحه ، وبين عقيدة الإسلام في خلود النفس والثواب والعقاب والنبوة والوحــي إلى آخر المعتقدات الإسلامية ؟!

عــندي أنــه لا تخــلو محاولات ابن رشد التوفيقية من آراء تخالف في جوهرها معــتقدات الإسلام ، إذا هو كان تابع أرسطو إلى منتهاه ، وإذا هو كان ثبت على دعوته النظرية بالطريق الصاعد وحده دون أن يقرنه مع الطريق الهابط في ميتافيزيقا الاتصال .

١١٨ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة - وتحقيق د. عثمان أمين (ص ١٤٥) .

١١٩ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ١٤٤) .

١٢٠ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ١٤٤ ، ١٤٥) .

١٢١ - ابــن رشد : المصدر السابق (ص ١٤٥) وله أيضاً : تــهافت التــهافت تحقيق د. ســليمان دنيــا - دار المعــارف - القاهرة (١٩٧١م - ص ٨٠) وأيضاً د . عاطف العراقي: النــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٠٧) .

١٢٢ - ابن رشد : تلخيــص ما بعــد الطبيعة ، وتحقيق د . عثمان أمين (ص ١٤٥) .

١٢٣ - إذا كان ابن رشد ينكر الخوارق والعجائب والكرامات ، ويرفض كل ما يأتي به الصوفية في هذه الأمور ، وينتصر للعقل في الإيمان بضرورة العلاقة بين الأسباب والمسببات، وينهــب إلى أن من يلغي الأسباب ولا يؤكد على وجودها ، فأنه يلغي العقل الذي يدلنا عــلى أسباب الموجودات ، إذ إن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابــها ومــن رفع الأسباب فقد رفع العقل (راجع د . عاطف العراقي : العقل والتنوير في الفكر العــربي المعاصر - دار قباء للطباعة والنشر ١٩٩٨م ص ٦٦) .. أقول إذا كان ابن رشد ينكر الخوارق والعجائب على الصوفية ويعتقد العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ،

فإننا نجد مفكراً آخر كابن خلدون يحدثنا عن " بــهاليل الصوفية " الذين يأتون بالخوارق والعجائب ، وعنده أن هذا فضل الله يؤتيه من يشاء ، فهؤلاء البــهاليل - كما يقول ابن خــلدون - قوم أشبه بالمجانين من العقلاء ، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحــوال الصديقين ، وعُلِم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق ، مع أنــهم غــير مكــلفين . ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب ، لأنــهم لا يتقيدون بشيء فيطــلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه بالعجائب . وربما ينكر " الفقهاء " أنــهم على شــيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم ، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة . وهــو غلط عند ابن خلدون ، فإن فضل الله يؤتيه من يشاء ، ولا يتوقف حصول الولاية عــلى العــبادة ولا على غيرها (مقدمة ابن خلدون - تحقيق د . على عبد الواحد وافى - نــهضــة مصــر - القاهرة ١٩٧٩م - ط ٣ - ج١ ص ٤٢٥) . ولما كان ابن رشد قد اجتمعت لديه الصفتين معاً : صفة الفقيه ، وصفة الفيلسوف العقلاني ، فلا تنتظر منه أن يقــبل عجــائب الصوفية - بــهاليل كانوا أو غير بــهاليل - وخوارق أفعالــهم ، بل نرجح أن هجومه على التصوف ورجاله ، كانت بذرته الأولى من جرثومة الفقه نابتة . ثم لمــا أستن له طريقاً عقلياً بعد إطلاعه على فلسفة أرسطو ، وبعد تبنيه وتبدّيه لها ، قويت شوكة هذه الجرثومة فرفض التصوف بإطلاق ..!!

١٢٤ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٨٨ ، ٨٩) وأيضاً د . عاطف العراقى : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١١٩) وله أيضاً المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد- دار المعارف (ط٢ القاهرة ١٩٨٤م ص ٢٦٢) .

١٢٥ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ١٤٦) .

١٢٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٨٨) .

١٢٧ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ١٤٥) .

١٢٨ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٦٩) .

١٢٩ - ابن رشد : تـــهافت التـــهافت (ص ٥٨) .

١٣٠ - ابن رشد : تـــهافت التـــهافت ٠ (ص ٨٩) ، وراجع أيضاً د . عاطف العراقى: النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص١٠١) .

١٣١ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ٥٥) .

132 - Gilson (E) : History Of Christion PhilosoPhy .P, 222

وفى مقدمة الدكتور الأهوانى ينقل أيضاً نصاً عن ابن رشد جاء فيه : " وبالجملة ، فيظهر ظهوراً أولياً أن بين هذه الكليات وخيالات أشخاصها الجزئية إضافة ما بـــهاصارت الكـــليات موجـــودة . إذ كان الكلى إنما الوجود له من حيث هو كلى بما هو جزئى .." (تلخيص كتاب النفس ص ٨٠ ، ومقدمة الأهوانى ص ٥٧) . وهذا النص صريح الدلالة في أن ابن رشد يؤثر الطريق الذي يوصل إلى المعقولات معتمداً على المحسوسات الخارجية ، لا ذلـــك الطريق الذي يذهب إلى أن للكليات وجوداً خارجياً حقيقياً ، وعنه تفيض إلى الـــنفس ، وهو ما ذهب إلى مثله ابن سينا وغيره ممن يقول بالفيض والإشراق . ويعبر ابن رشد عن هذا بقوله : " ومن البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه . وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط " . وأن الكليات تستند في وجودها الذهنى إلى خيالات أشخاصها ، ولذلك تكثرت المعقولات بتكثرها ، واختلفت باختلاف العاقلين لـــها .. إلى أن قال : " وبالجملة فمن هذه الجهة يلحق المعقولات الأمور التى نرى بـــهـــا أنـــهـــا هيولانيـــة، لا المخالطـــة التى يزعم ثامسطيـــوس وغـــيره ممن يقـــول بوجـــودها فعـــلاً دائماً (تلخيـــص كتـــاب النفـــس (ص ٨١) .

١٣٣ - ابن رشد : تـــهافت التـــهافت وتحقيق سليمان دنيا (ص ٨٠) .

١٣٤ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة وتحقيق عثمان أمين (ص١٤٥) .

١٣٥ - د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص١٢٧) .

١٣٦ - مقدمة الدكتور الأهوانى (ص ٦٠) .

١٣٧ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٢) . وهو حكايته لرأى ابن باجه .

١٣٨ - د . عاطف العراقى:النـزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٢٧) .

١٣٩ - د . عاطف العراقى : المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد (ص ٢٥٧) .

١٤٠ - ابـن رشـد : الكشـف عـن مـناهج الأدلـة في عقـائد المـلّة - تحقيق د . محمود قاسم - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (١٩٥٥م - ص ١٤٩) .

١٤١ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .

١٤٢ - راجـع د . محمـود زيدان : نظرية ابن رشد في العقل (ص ٤٨) ، وراجع من البحث العنصر الخاص بالمعرفة والميتافيزيقا (ص ١٦) .

١٤٣ - الغزالى : المنقذ من الضلال (ص ١٢٩ ، ١٣٠) .

١٤٤ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .

١٤٥ - ابن رشد : مناهج الأدلّة (ص ١٤٩) .

١٤٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٦٩) .

١٤٧ - ابن رشد : مناهج الأدلة نفس الموضع .

١٤٨ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .

١٤٩ -ابـن رشـد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) . وراجع د . عاطف العراقى : النـزعة العقلية (ص ١٢٦) .

١٥٠ - ابـن سـينا : الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى - تحقيق د . سليمان دنيا - القسمان الثالث والرابع - دار المعارف - القاهرة (١٩٥٨م - ص ٨٩٢).

١٥١ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ١٤٥) .

١٥٢ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (ص ٨٦١) وما بعدها .

١٥٣ - ابن سينا : المصدر السابق (ص ٨٦٢) وأيضاً د . عاطف العراقى : ثورة العقل في الفلسفة العربية (ص ٢٤٨) وما بعدها .

١٥٤ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (ص٨٦٤) .

١٥٥ - راجع للغزالى : الأحياء (ج٣ ص ٢٥) وما بعدها . وإلى ذلك أو نحوه ذهب ابن باجـه حـين قال : " فإن اتصال الإنسان بالمعقول ، إنما هو بالصورة الروحانية ، وتلك الصـورة الروحانية ، تحصل من الحس . ولذلك يحصل المعقولات في النوم ، ويشعر بـها الحالم ، فيقضى على صورة السبع الذي يراه في النوم أنه سبع (رسالة الاتصال - منشورة مـع نشرة تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، للدكتور الأهوانى ص ١١٠) . وإلى ذلك أيضاً ذهب ابن خلدون ، فاستدل على وجود العالم الروحانى الأعلى وذواته بالرؤيا ، وما نجده في النوم ، وما يلقى إلينا فيه من الأمور التى نحن في غفلة عنها في اليقظة ، فإذا طابقت الواقع في الصحيح منها ، علمنا أنـها حق ومن عالم الحق . ففرق ، وفرق كبير عنده بين هذه الرؤيا وبين أضغاث الأحلام التى هي صور خيالية يخزنـها الإدراك في الباطن ، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس . ثم يقرر ابن خلدون هذه الحقيقة التى نستدل بـها على وجود العالم الروحانى فيقول : .. ولا نجد على هذا العالم الروحانى برهاناً أوضح من هذا .. لاخـتلال شرط البرهان النظرى فيه ، وعنده قد صار ما يزعمه الحكماء الإلـهيون في تفصيل ذوات هذا العالم وترتيبها المسماة عندهم بالعقول ،إنما هو شيء ليس فيه شيئاً من يقـين ، لأن مـن شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية ، وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات ، فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم الروحانية إلا ما نقتبسه من الشرعيات التى يوضحها الإيمان ويحكمها (المقدمة ج٣ ص ١٠١٥،١٠١٤) وكـلام ابن خلدون هذا ، في غاية السدادة، فهو يقترب - إن لم يكن يتفق - مع الآراء الصوفية التى حكمت بعجز العقل وقصوره عن أن يخرق حجاب الغيب ، أو يمارس نشاطه في عالم لا يكفل له ممارسة الأنشطة العقلية.وهو - من بعد - ضد ما يذهب إليه ابن رشد.

١٥٦ - أنظر رسالة الاتصال لابن باجه (ص ١٠٤ ، ١١٥) ضمن كتاب تلخيص كتاب النفس ، وراجع نقد ابن رشد لابن باجه في اعتبار قوله بالمرتبة الثالثة للاتصال وهى مرتبة السعداء ، تؤدى إلى مسلك الصوفية وتخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعى ، فضلاً عن

كونـها تعـد نوعاً من التعديل أو التشكيك على مذهب أرسطو . ويرى د . عاطف العـراقى أن هذه المرتبة الثالثة لا تعنى أكثر من التعبير عن السعادة في التشبه بالله بقـدر الطاقـة البشرية عند ابن باجه (النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٢٣ ، ١٢٤) .

١٥٧ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص١٢٤) .

١٥٨ - د . محمـد غـلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب - جمعية الثقافة الإسلامية - القاهرة (١٩٤٨م - ص ١١١) .

١٥٩ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٧) .

١٦٠ - عـباس العقاد : ابن رشد (ص ٣٣) ، ويقول العقاد : أن خلاصة مسألة العقول كما اشتهرت في الفلسفة الإسلامية أن الله سبحانه وتعالى تعقل ذاته فكان العقل الأول ، وأن العقـل الأول يحرك ما دونه حتى تنتهى العقول إلى العقل الفعال وهو الذي يمد العقل الهيولانى الذي يقتبس منه الإنسان تفكيره ، ويسمى بالهيولانى تشبيهاً له بالهيولى التى تقبل الصور ، و لم يذكر العقل الهيولانى قبل الأفروديسى (ابن رشد ص ٣٣) .

١٦١ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص٤٨) .

١٦٢ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٨٦) .

١٦٣ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢٣) .

١٦٤ - ابن رشد : المصدر السابق (١٢٤) .

١٦٥ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٨) .

١٦٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .

١٦٧ - ابن رشد : المصدر السابق (٨٩) .

١٦٨ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢٤) .

١٦٩ - د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب (ص ١١٢) .

١٧٠ - محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدينة ، دراسة د .عاطف العراقى (ص ٢١٦) .

١٧١ -وينفى الإمام محمد عبده في ردوده على الأستاذ الأديب فرح أفندى أنطون صاحب مجـــلة " الجامعـــة " ، وفى صدد المساجلات الطويلة التى دارت بينهما ، أن يكون اتصال النفس بالعقل الفعال معناه الفناء فيه أو الإندغام - كما عرفته الجامعة . وعنده أن العقل الفعـــال هـــو العقل العاشر المصرف للمادة العنصرية لا عقل الإنسانية العام - كما تقول الجامعـــة . وينفى الأستاذ الإمام عن أرسطو وعن ابن رشد مظنة القول بعقل يسمى بعقل الإنسانية العام . فالعقل الفعال هو الذي يخرج النفس من العقل الهيولانى إلى العقل بالملكة ، ومـــن العقل بالملكة إلى العقل المستفاد ، ومنه إلى العقل بالفعل . والعقل الفعال هو ذلك الجوهـــر العقلى بالفعل ، والمعقولات بأسرها حاصلة له بالفعل . أما نفوسنا ، فهى عقول بـــالقوة ، ولكـــنها إذا استعدت استعداداً خاصاً للاتصال بذلك العقل ، أى بالإقبال عليه وتوجيـــه وجهـــتها نحـــوه أرتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص (الإسلام دين العلم والمدنية ص ٢١٥ ، ٢١٦) .

والعقـــل الأول - كما يراه الشيخ محمد عبده - ليس هو كما يقول صاحب الجامعة فرح أفندى أنطون ، فإن العقل الأول - كما يروى العقاد عن الشيخ محمد عبده من خلال معاصـــرته لهذه المساجلات - هو جوهر مجرد عن المادة ، وهو أول صادر عن الواجب ، وقـــد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس ، ونفس ذلك الفلك تدبر حـــركاته الجزئية ، وعقل آخر هو العقل الثانى ، وعن هذا العقل الثانى صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض ، وعن العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث في عالمها (ابن رشد ص ٥٧) ونحن لو رجعنا إلى أقوال ثامسطيوس ، فيما يتعـــلق بالفقـــرة الأولى من اعتراض الأستاذ الإمام ، لوجدنا أن فكرة العقل العام كانت موجـــودة في أقوال ثامسطيوس ، وكذلك الاسكندر الأفروديسى . فأما ثامسطيوس فهو يقول : " .. أما عن ماهيتى ، التى هي في نفس الوقت الماهية المشتركة لجميع الناس ، ماهية النوع الإنسانى ، فأنـــها تتكون من الصورة أى صورة النفس الإنسانية ، من العقل بالفعل.

ولذلك لا نقول مع الاسكندر إن العقل الفعال إلهى ، بل هو ما يميز النوع الإنسانى . العقل الفعال هو نحن جميعاً (مقدمة الدكتور الأهوانى ص ٤١) ففكرة العقل العام موجودة إذن عند شراح أرسطو - وإن كان ثامسطيوس رجع فيها إلى أفلوطين في نظرية اتصال النوع بالأفراد ، إذ إن فكرة الاتصال أو الإستمرار بين مختلف مراحل الوجود ، هي فكرة ينزع فيها أفلوطين إلى نوع من الوحدة الصوفية مع المبدأ الأول ، وذلك يقتضى إزالة التعارض بين المراتب المختلفة للوجود . فإن "المُثل" التى قال بها أفلاطون ، والتى هي قوام العقل ومحتواه ، تكون عند أفلوطين مبدأ ثانياً صادراً عن المبدأ الأول (راجع التساعية الرابعة لأفوطين في النفس ص ٤٨) وقد سبق لنا ملاحظة أن أفلوطين يذكر إن نفوسنا كلها واحدة ولكن الاختلافات الفردية ترجع إلى العنصر الجسمى الذي فيها ، وكذلك الحال فى فكرة " الإنسان " أو " فكرة الإنسانية " فهى فكرة واحدة فينا جميعاً ، ولكنها قد تكون متحركة في شخص وساكنة في آخر تبعاً لحالة كل منهما . فكل منا " إنسان " ولكن لا يعنى هذا أن شعورنا واحد (راجع هامش ١٠٣ من البحث) أما الاسكندر الأفروديسى ، ففضلاً عن كونه تلميذاً لأفلوطين فهو الذي قال بوحدة العقل المنفعل في كل الأشخاص ، على ما ذكر ماسينيون ، وقال أنها هدم لنظرية الأبدية للثواب والعقاب (راجع هامش رقم ١٠٠ من البحث) وأما بالنسبة للمساجلة الطويلة التى دارت بين الأستاذ الإمام ، وفرح أفندى أنطون ، فإن الفصل فيها يرجع - كما وضح الأستاذ العقاد - إلى اختلاف المصادر ، فكل ما يذكره الشيخ الإمام محمد عبده عن العقل الأول ، صحيح بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام في المشرق ، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح أرسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بآراء الفلاسفة المشرقيين .. أما الأستاذ فرح أنطون ، فكان جل إعتماده على تخريجات رينان ، ولم يتوسع في الإطلاع على كتاب التهافت وغيره توسع استقصاء . وقد صرح بذلك حين قال " .. لامناص للكاتب العربى اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الأفرنج أنفسهم ، فأخذنا كتاباً للمستر مولر عنوانه : فلسفة ابن

رشد ومبادئه الدينية ، وكتاباً عنوانه : ابن رشد وفلسفته" وهو للفيلسوف رينان المشهور". ويقول العقاد : فقد كانت المصادر إذن مختلفة ، وكان أكثرها مروياً عن صاحبه ، مأخوذاً من خلاصة كلامه ، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين في هذه المسألة ، ولا في غيرها ، شقة الخلاف (ابن رشد ص ٥٧ ، ٥٨) .

١٧٢ - د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب (ص ١١٢، ١١٣) .

- 173 - Munk (S) : M ê langes de Philosophie Juive et Arabe Paris, 1955 .P.P, 454, 455 .وأيضـــاً Tafta zani (A): Averroes and Sufism, P.P 410 , 415, .

بحث بالإنجليزية ضمن الكتاب التذكارى الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بإشراف الدكتور / عاطف العراقى .

١٧٤ - الغزالى : المقصد الأسنى (ص ٩٨ ، ١٠١) .

١٧٥ - الغزالى : المصدر السابق (ص ١٠٠) .

١٧٦ - الغزالى : المصدر السابق (ص ١٠٠) .

١٧٧ - د . ســليمان دنيــا : الحقيقة في نظر الغزالى - دار المعارف - ط٤ - القاهرة (١٣٩١هـــ - ١٩٧١م - ص ٦٧) .

١٧٨ - الغزالى : الأحياء (جزء ١ ص ٨٩) .

١٧٩ - العقاد:التفكير فريضة إسلامية-دار نهضة مصر-القاهرة د/ت (ص ٨٥ ، ٨٦) .

١٨٠ - الإمام محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية - دراسة د . عاطف العراقى - دار سينا للنشر (١٩٨٦م ص ١٦٢) .

١٨١ - وحـــال ابن رشد هو أن يعتقد في دين ينسب إلى العقل أكثر مما هو منسوب إلى الوحى . يقول في شرح ما بعد الطبيعة : " فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات ، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معـــرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه ، جعلنا

الله وإياكم ممن استعمله بـهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بـهذه الطاعة الـتي هـي أجل الطاعات (راجع د . زينب الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي - دار الثقافة - القاهرة ١٩٨٣م ص ١٣٦) . فهذا دين لا يتعدى شرف المعرفة بمصـنوعات الله ، وهـو دين يجعل العقل مقدماً على الشرع ، إذ الشريعة بما هي شريعة جـاءت للناس كافة ، وليس في طاقة الناس كافة أن يحتملوا ما لا يطاق من دين العقل ، والعقـل نفسـه يسـتلزم فارقاً لابد منه - فيما يشير العقاد - بين تمثيل الحقيقة للبحث والتفكير، وتمثل هذه الحقيقة بعينها للتدين والاعتقاد . " فالحقيقة الاعتقادية لابد أن تمتزج بتصور المؤمنين بـها ، لأن الخطاب فيها موجه إلى ملايين من البشر منهم العارف والجاهل ، ومنهم الذكي والغبي ، ومنهم كبير النفس وصغيرها ، ورفيع الحس ووضيعه ، ومنهم من يطـلب الكمال ومن لا يعرف كمالاً يطمح إليه " (الفلسفة القرآنية - منشورات المكتبة العصرية - بيروت د/ت ص ١٨١) . أما هذا الدين الذي يدعو إليه ابن رشد ، فهو دين خـاص مخصوص بالفلسفة على أسمى ما عرفت به الفلسفة عند ابن رشد من بحث عقلى بحت ومن إيمان بسلطان العلم ، فمن الطبيعي ألا تكون متصلة بالدين من حيث هو دين ، ولا بالـتجربة الدينية التي يتعطل فيها العقل في نـهاية المطاف ليتقدم الذوق والوجدان ، وليرتفع لواء البصيرة على خطاب العقل والبديهة . وهذا هو السبب الذي جعله لم يستطع أن يفصل مقالاً حقيقياً بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، بل فصل اتصالاً فيما بينهما ، وهذا هو السبب في هجومه على التصوف ، لأن هجومه على التصوف في واقع الأمر ، هو هجوم على التجربة الدينية والروحية . واعتراضه عليه هو اعتراض على المعرفة الخالصة ، في حـين يؤثر ابن رشد العلم . مطالب الصوفية مطالب روحانية . ومطلب ابن رشد مطلب عقلى في أول وآخر مقام .

١٨٢ - د.أحمـد محمـود الجزار : فخر الدين الرازى والتصوف(ص١٢٥،١٢٤). ومن لفتات الرازى الروحية أنه يؤمن بأن جوهر النفس إذا عرف ذات الله تعالى وصفاته وكيفية

صـــدور أفعاله عنه وأقسام حكمته في تخليق العالم الأعلى والأسفل ، صارت تلك المعرفة موجـــبة للمحـــبة . ثم كمـــا أن إدراك النفس أشرف الإدركات وذات الله تعالى أشرف المدركات ، وجب أن تكون المحبة الإلهية أكمل أنواع المحبة . والمحب إذا وصل إلى المحبوب ، كـــان مقدار لذته بمقدار محبته وبمقدار وصوله إلى ذلك المحبوب . ويبنى الرازى رأيه هذا عـــلى مقدمات عقلية حيث يقول : " أنه لا يجب في كل ما كان محبوباً أن يكون محبوباً لشىء آخر وإلا لدار أو تسلسل ، بل لابد وأن ينتهى إلى ما يكون محبوباً لذاته . فالاستقراء يدل على أن معرفة الكامل من حيث هو كامل يوجب محبته (معالم أصول الدين - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية د/ت ص ١١٣ ، ١١٤) .

١٨٣ - د . أحمد محمود الجزار : فخر الدين الرازى والتصوف (ص ١٢٥) .

١٨٤ - الكلاباذى : التعرف (ص ٧٩) .

١٨٥ - الإمام محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدينة وتحقيق د . عاطف العراقى - نشرة دار قباء (ص ٢١٥) .

١٨٦ - ابن باجه : رسالة الاتصال (ص ١١٢) .

١٨٧ - أغلب الظن عندى ، أن المرتبة الثالثة للاتصال عند ابن باجه وهى مرتبة السعداء ، تـــتفق تماماً مع النـــزوع الصوفى ، إذ إن معظم تلك الأوصاف التى جاءت فيها هي من جـــنس الأوصاف الصوفية ، لكن طريقة عرض ابن باجه طريقة عقلية فلسفية . الشكل والمـــنهج والمصطلحات فلسفى ، والمضمون الجوانى صوفى . ولعل هذا ما جعل ابن رشد ينتقد ابن باجه لطريقه في الاتصال ، لأنه ينتهى نـــهاية صوفية . ويقول ابن باجه في رسالة الاتصال : ومن كانت له الرتبة الثالثة ، أشبه عند ذلك الشمس بعينها ، بل لم يكن له في الأجســـام الهيولانيـــة شبيه . ثم يصف هذه الحال في تلك المرتبة بقوله : " فأما الحال التى توجـــد لقوى النفس عند هذه المرتبة ، فمنها ما يوجد للخيالية وهو أنه يحدث فيها شىء يناسب لهذا العقل ، وذلك هو نور إذا ألتبس بشىء أرى ما سواه على وجه لا ينطق به ،

أو يعسر النطق عنه . ويحدث للنفس النـزوعية عنده حال شبيهة بالهيبة ، وشبيهة بوجه ما لـلحال التي يعرض لها عند الإحساس بالشيء العظيم البهئ . وتلك الحال تسمى دهشاً . وقد أفرط الصوفيون في وصف هذه الحال ، وذلك أن هذه الحال معرض لهم للخيالات التي يجدونـهـا في نفوسهم ... (رسالة الاتصال ص ١١٦ ، ١١٧) . ومن هنا ، فنحن لا نستطيع أن نجرد الفلاسفة جميعاً ، وبغير استثناء ، في مشكلة الاتصال ، عن اتفاقهم في نـهاية المطاف مع الصوفية ، حتى لو كان ابن رشد نفسه .

١٨٨ - عباس العقاد : ابن رشد (ص ٣٣) .

١٨٩ - ماسينيون : محاضرات في تاريـخ الاصطلاحات الفلسفية (ص ٩٩ ، ١٠٠) .

١٩٠ - ابـن رشـد : فصـل المقال فيمـا بـين الحكمة والشريعـة من الاتصال - تحقيـق محمـد عمـارة - دار المعارف القاهـرة - الطبعـة الثانية (١٩٦٩م - ص ٣١ ، ٣٢) . والنص هو : " وإذا كانت هذه الشريعة حقاً ، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق ، فإنا معشر المسلمين ، نعلم على القطع ، أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له " .

١٩١ - ابن خلدون : المقدمة وتحقيق د . على عبد الواحد وافي (جـ٣-ص ١٢١٦) .

١٩٢ - ماسينيـون : محاضـرات في تاريـخ الاصطـلاحات الفلسفيـة (ص ١٠٠) .

١٩٣ - د . زيـنـب الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (ص ١٧٣) ، وراجع من نفس الكتاب الفصل المتعلق بـ " التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد " (ص ١١٧، ١٣٩) ومن الضرورى الرجوع بعد قراءة هذا الفصل إلى بحث الدكتورة زينب الخضيرى بعنوان:مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحى " ضمن الكتاب التذكارى الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بأشراف د.عاطف العراقى (ص ١٤٥ ، ١٦١) .

١٩٤ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٢) .

١٩٥ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٢٢، ٢٥،٢٤،٢٣) .

١٩٦ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٣) .

١٩٧ - راجـــع لـــلغزالى : قانون الـــتأويل - منشور مع معارج القدس - تحقيق محمد مصـــطفى أبـــو العلا - مكتبة الجندى - القاهرة (١٣٨٨هـــ - ١٩٦٨م - ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧) .

١٩٨ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٢) .

١٩٩ - راجـــع د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - هامش رقم (٢)- (ص ٢٩٦)وراجع كذلك د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا - المقدمة (ص و ، د) . وراجـــع تفرقته بين الفلسفة والدين ، وتفرقته بين " الدين " " والتدين " " وعلم الدين " في " قيم من التراث " - دار الشروق - الطبعة الأولى - القاهرة (١٤٠هـــ - ١٩٨٤م - المقالـــة الأولى ص ١١٥ ، ١٢٣) والمقالة الثانية (ص ١٤٣ ، ١٥٣) ومن نفس الكتاب أيضاً راجع بحثه عن ابن رشد في تيار الفكر العربى (ص ٢١، ٤٨)

٢٠٠ - د . زينب الخضـــيرى : أثـــر ابن رشـــد في فلسفة العصور الوسطى(ص ١١٧) وأيضـــاً د . ذكى نجيب محمـــود : قيم من التراث (ص ٢٦) و (ص ٢٩ ، ٣١ من بحثه عن ابن رشد) .

٢٠١ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٢٤ ، ٢٥) .

٢٠٢ - د . أحمـــد صبحى : هل أحكام الفلسفة " برهانية " ؟! دراسة نقدية لرأى لابن رشـــد في ضـــوء منطق أرسطو وتقيمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة - بحث ضمن الكـــتاب التذكارى عن ابن رشد الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بإشراف د . عاطف العراقى (ص ٧٤ ، ٧٥).وراجع للدكتور أحمد صبحى:اللقاء بين العلم والدين في الشرق والغرب-مجلة القاهرة -العدد السادس (١٢ مارس ١٩٨٥ م - ١٤٠٥ هـــ .ص ٢٢) .

٢٠٣ - د . زكى نجيب محمود : قيم من التراث (ص ٢٧،٢٦،٢٥) .

٢٠٤ - ابـــن رشد : فصل المقال (ص ٦٧،٦٦) ؛ وقارن أرتور. ف . ساجاديف : ابن رشـــد .. والـــتراث الفلسفى الإسلامى - مقال برسالة اليونسكو- العدد ٣٠٤ سبتمبر ١٩٨٦م (ص ٢٥ ، ٢٧) .

٢٠٥ - ابـــن رشد مناهج الأدلة (ص ١٤٦) وراجع البحوث التي كتبها الدكتور عثمان أمـــين عن التوفيق والتأويل عند ابن رشد في كتابه " محاولات فلسفية " - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (١٩٥٣م ، ص ١٤٨،١٥١) وما بعدهما .

٢٠٦ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٢٧) ويهمنا في هذا الصدد أن نذكر هذه الملاحظات فقـــد سبقت الإشارة إلى أننا لاحظنا أن ابن رشد أراد بالقياس العقلى أن يجيء على غرار القياس الفقهى ، وقلنا أن قياس الأول على الثانى من ناحية المسكوت عنه من الأحكام فيه فـــرق ، وفـــرق كبير (راجع فصل المقال ص ٢٥ وما بعدها) . إذ يبدو لنا أن القياس الفقهى قد استخدم فى الصدر الأول وما بعده لحاجة عملية ، ومعظم الأجوبة التي أجاب بـــها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وصحابته والتابعين ، فيها ضرب من القياس الفقهى بوجه من الوجوه . أما القياس العقلى ، فهو أمر لا تعرفه الثقافة الإسلامية في الصدر الأول . إذ العـــلمُ به علمٌ بالتأويل ، والعلم بالتأويل متفرع عن البرهان أو القياس العقلى . ولم يعرف رجال الصدر الأول استخدام التأويل بطريق البرهان بالحالة التي يريدها ابن رشد . وابـــن رشـــد نفسه لا ينكر هذا حين يقول : " فإن الصدر الأول ، إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى ، باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل ، لم ير أن يصرح به . أما من أتى بعدهم ، فأنـــهم لما استعلموا التأويل قل تقواهم، وكـــثر اخـــتلافهم ، وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقاً (فصل المقال ص ٦٥) والملاحظ أنه يقول بالتأويل (فصل المقال ص ٣٢،٣٤) ، ثم يمنع التأويل بعد جوازه ، وينكره على الفرق الإسلامية (فصل المقال ص ٣٥و٦٢ وما بعدها) ، ثم يطالب به أهل البرهان (فصل المقال ص ٣٧،٣٨،٦٦) ، كما يلاحظ أن التأويل عنده يجيء كما لو كان توفيقاً كما فعل مع

فكرة قدم العالم بين الفلاسفة والمتكلمين (ص ٤١، ٤٣ من فصل المقال) وذلك حين وفق بين ما بدا له من تعارض في وجهات النظر . وقد حذر ابن رشد من كل تحريف يقع للطرق المشتركة المذكورة في القرآن ، فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه ،فقد أبطل حكمتها،وأبطل بعد ذلك فعلها المقصود في إفادة السعادة الإنسانية (فصل المقال ص ٦٥) .

ونحن نسأل .. كيف يقر هنا التأويل وكيف ينفيه بعد أن كان قد قرره ، ثم ينفيه إلا إذا كان ظاهراً بنفسه ، ظهوراً مشتركاً للجميع ؟ .. أيكون قد وضع في اعتباره منهج النقد للأشاعرة وللفرق الإسلامية الأخرى ؟! .. ولماذا أتكئ فى البداية على وجوب التأويل ثم أشترط ها هنا في تقريره - بعد أن نفاه عن الفرق - على إلتقاط الاستدلالات الموجودة في أشياء ، كان الشرع كلفنا اعتقادها ، وجميعها معتمدة في الكتاب العزيز ؟! فإذا ما أخذ من أراد لنفسه أن يرفع عن الشريعة لواحق البدع في نظره إلى مجمل الآيات ، بما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً ، إذا اجتهد من أراد لنفسه ذلك من غير أن يتأول منه شيئاً ألا أن يكون التأويل ظاهراً بنفسه ظهوراً مشتركاً للجميع ، فلابد أن يكون من أهل البرهان (ص٥٦ من فصل المقال) .

فإذا عرفت هذا ، قلنا إنه لا يلزم ذلك . فالتأويل في ذاته ممتنع إلا على الراسخين في العلم ، وهم أهل البرهان دون غيرهم في نظر ابن رشد . ولما كانت التأويلات التى خص الله العلماء بها لا يمكن أن يتقرر فيها إجماع مستفيض بنص ابن رشد (فصل المقال ص ٣٨،٣٦) ، صارت الحقيقة الإيمانية لا يمكن الوصول إليها بالبرهان . لأن عين هذه الحقيقة غير عين تلك ، أعنى عين الحقيقة البرهانية غير عين الحقيقة الإيمانية .

207 - Taftazani (A) : Averroes and Sufism , P 416 .
208 - Taftazani (A) : Averroes and Sufism , P 418 .
٢٠٩ - ماسينيون : محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية (ص ١٥٧) .
٢١٠ - هَصَر الغُصُن الغصن، أى أخذ برأسه فأماله إليه - مختار الصحاح (ص ٦٩٦ من مادة هَصَر) .

٢١١ - راجع للغزالى : كتاب التفكر - الجزء الرابع من الإحياء (ص ٤٢٥) وما بعدها . ولننظر في قول لابن رشد كهذا القول الذي يعتمد فيه على الآية القرآنية الكريمة ﴿ أدْعُو إلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بالحكمةِ والمَوعِظَةِ الحسَنة ، وَجَادِلهم بالتي هي أحسَنْ ﴾ (الآية ١٢٥ من سـورة الـنحل) ، وإنه ليعني بالحكمة (البرهان). وبالموعظة الحسنة (الأقاويل الخطابية) وبالمجادلـة بـالتي هـي أحسن (الأقاويل الجدلية) . وهذه هي طرق الدعوة إلى الله كما يتصورها ابن رشد (ص ٣٠ ، ٣١ فصل المقال) . ونحن نسأل .. لماذا لا تكون الحكمة هنا حكمة أعلى من حكمة البرهان العقلى أو حكمة النظر الفلسفى ؟ وإذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام قد خص بالبعث إلى الأحمر والأسود ، فلا لأن شريعته تتضمن طرق الدعاء إلى الله ، وأعلاهـا وأرفعها عند ابن رشد البرهان ، وكفى ، ولكن لأن الحكمة هنا هي حكمة " وحى " جاء ليدب في أنفاس الخلائق كلمات الحق ، فإذا هم أعزة حكماء بقدر ما عرفوا من الكتاب والحكمة ، وبقدر ما تزكت فيهم العقول والأرواح ، وترقت الأفئدة والضمائر على ما قال تعالى:﴿ رَبَّنَا وابعَثْ فِيهِم رَسُولاً مِنهُم يَتلُوا عَلَيهِم آياتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ والحِكمَةَ وَيُزَكِّيهِم ، إنَّكَ أنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ ﴾ (البقرة : الآية ١٢٩) .

٢١٢ - د . محمـد إقـبال : تجديـد التفكير الديني في الإسلام - ترجمة عباس محمود ، ومراجعة عبد العزيز المراغى ، ود . مهدى علام - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط ٢ القاهرة (١٩٦٨م ص ٧٤) .

٢١٣ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام (ص ٧٣) .

٢١٤ - د . عاطف العراقى : فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر (ص ١٧٤) وأيضاً راجـع الفصل الخاص بالتوفيق بين الدين والفلسفة من كتاب : النـزعة العقلية في فلسفة ابـن رشد (ص ٢٩٥) وأيضاً د . زينب الخضيرى : مشروع ابن رشد والغرب المسيحى (ص ١٥٢) . وأيضاً د . زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، بحثه عن ابن رشد في تيار

الفكـــر العربي (ص ٢٣،٢٤). وراجع لجـــون ديوى : نظرية البحث : المصطلح الخاص بالمتصل الخبرى وترجمة د . زكى نجيب محمود (ص ٨١٦) .

٢١٥ - د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية فـــي فلسفة ابن رشد (ص ٢٨٠) .

٢١٦ - ابن رشد فصل المقال (ص ٢٨) .

٢١٧ - ابن رشد فصل المقال (ص ٦٦) .

٢١٨ - د . زينب الخضـــيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (ص ١٢٤) .

٢١٩ - د . زيـــنب الخضـــيرى : المرجع السابق (ص ١٣٢) وأيضاً د . أحمد صبحى : هل أحكام الفلسفة برهانية - بحث ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشـــد - الصـــادر عــــن المجلس الأعلى للثقافة - بإشراف د . عاطف العراقى (ص ٨٠) وراجع أيضاً د . عاطف العراقى : ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية - دار الرشاد ١٩٩٩م - الفصل الخاص بتراث ابن رشد برؤية نقدية (ص ٧٥ وما بعدها) .

٢٢٠ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٨) .

٢٢١ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ٤٨،٤٦،٣٨) .

٢٢٢ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ٣٨،٣٦) .

٢٢٣ - الغزالى المنقذ من الضلال (ص١٣٢) .

٢٢٤ - د . محمـــود حمدى زقزوق : الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد - بحـــث منشـــور ضمن الكتاب التذكارى لابن رشد - الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بإشراف د . عاطف العراقى (ص ١٠١) .

٢٢٥ - وقـــد اقتـــبس الدكـــتور زقزوق كلام العقاد عن ابن رشد في مسألة الحقيقتين للاستعانة به على التوفيق والتدليل ، ولعدم التعارض بين الدين والفلسفة ، ولعدم التناقض بـــين الحقيقـــتين الديـــنية والفلسفية (أنظر بحث د . زقزوق عن الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (ص ١٠٣) .. ولكننا نلاحظ أن اقتباسه العقاد هذه ، ، تأتى على نقيض نصوص

ابن رشد .. وإلا فلا تجد فرقاً بين هذه الاقتباسه الواردة في مسألة الحقيقتين ، وبين ما قاله الغـــزالى بوجـــوب " إحالة " العقل بعد البحث والتفكير إلى مرتبة أعلى منه ، هي مرتبة الشـــرع - إن صـــح كـــلام العقـــاد - عند ابن رشد ، وهى مرتبة البصيرة عند الغزالى والصوفية.. لا فرق . !!

٢٢٦ - العقاد : ابن رشد (ص ٤٦) .

٢٢٧ - د . عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق (ص ٤٨،١٥) . ومما تجدر الإشارة إليـــه في هذا الصدد أننا نجد في بحوث الفلاسفة العقلية ، ما يؤكد وجهة النظر التى نذهب إليهـــا فى فصـــل الاتصال بين الدين والفلسفة من مقال يوهم بالتوفيق .. وفى الحق أنه لا توفيق . فابن باجه كان اتجه في كتابه " تدبير المتوحد " إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة ، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى ، ولكـــن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين ، هم من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر . ونحن لا نجد أثراً للدين في مدينة المتوحد . ولما كنا نجد في "الدين" دعوة إلى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التى تجمع بين الناس جميعاً في كل مكان ، صار ما نجده عند ابن باجه نوعاً من التفرد الذي يبتعد فيه المتوحد عن اهتمامات الجمـــاهير ، ابـــتعاداً يلتزم فيه " الوجود " بما فيه من أزلية وثبات (د . عاطف العراقى : الفلســـفة العـــربية والطريق إلى المستقبل - دار الرشاد - القاهرة ١٩٩٨م ص ١١٧ وما بعدها) وهذا هو " دين العقل " الذي أكد ابن رشد ضرورته للعقول التى تذهب بالعقل إلى منـــتهاه ، ولا ترى بعده غاية تنتهى عندها ، هو الدين الذي يجعل العقل مقدماً على الشـــرع ، لأن الشـــرع عام ، والعقل خاص مخصوص بالحكماء . وشريعة الحكماء هي الفحـــص عن جميع الموجودات بحكمة معقودة على التثبت والنظر لا على العبادة والعمل بمقتضى الشرع (راجع من البحث هامش ١٨١) .

* * * *

٢٢٨ - الهجويرى : كشف المحجوب (ص ٤٦٦) .

٢٢٩ - الغزالى : المنقذ من الضلال (ص١٣٢) .

٢٣٠ - أبو نعيم الأصفهانى : حيلة الأولياء جـ١ (ص٧٧) .

٢٣١ - العز ابن عبد السلام : حل الرموز (ص١١، ١٠) بدون تاريخ .

٢٣٢ -سورة العنكبوت : الآية ٦٩ .

٢٣٣ - سورة النازعات : الآية ٤٠ .

٢٣٤ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب في معاملة المحبوب على هامش قوت القلوب لابى طالب المكى - الجزء الثانى ط مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ص ٢٧٢) .

٢٣٥ - الهجويرى : كشف المحجوب (ص ٤٦٦) .

٢٣٦ - عبد الرازق القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، وتحقيق د . عبد الخالق محمود - - دار المعارف - ط٢ (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ص ١٠٣) .

٢٣٧ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب على هامش قوت القلوب للمكى (ص ٢٧٢) ، وأنظر أيضاً في صدد التداخل بين الأحوال والمقامات السهروردى المتوفى ٦٣٢هـ : عوارف المعارف - ط مكتبة القاهرة (١٣٩٣هـ -١٩٧٣م - ص ٤٢٥) .

٢٣٨ - السراج الطوسى : اللمع (ص ٤٢٢) .

٢٣٩ - عبد الرازق القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، وتحقيق د .عبد العال شاهين - ط١ دار المنار -(١٤١٣هـ-١٩٩٢م -ص ٤٩)وأنظر أيضاً: اللمع (ص ٦٥،٦٧)وانظر من هذا المصدر الفصل الخاص بشرح الألفاظ الجارية في كلام الصوفية (ص ٤٠٩- ٤١١) .

٢٤٠ - الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف (ص ١٠٤) .

٢٤١ - المصدر السابق : (ص ١٠٥) .

٢٤٢- هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام (ص ٢٧٦) .

٢٤٣ - أبـو العـباس أحمد بن محمد زروق : قواعد التصوف - تصحيح وتنقيح وتعليق محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية - القاهرة (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م - ص ١٥) .

٢٤٤ - المصدر السابق : (ص ١٥) .

٢٤٥ - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام (ص٢٧٧،٢٧٦) .

246 - O'leary (D): Arabic Thaught and its Place in History : 1958- P. 190 - 197 .

وأنظر الترجمة (ص ١٣١) وما بعدها .

٢٤٧ - الرسالة القشيرية : (ص ٣٦) من الطبعة المحققة .

٢٤٨ - ديلاسى أوليرى :الفكر العربي ومكانه في التاريخ-ترجمة د .تمام حسن ، مراجعة د. محمد مصطفى حلمى- الهيئة المصرية العامة للكتاب -القاهرة (١٩٩٧م - ص ١٣٣) .

٢٤٩- المرجع السابق : نفس الصفحة .

٢٥٠ - المرجع السابق : (ص ١٣٨) .

٢٥١ - مجدى إبراهيم : حال الفناء بين الجنيد والغزالى - ص ٢٧٠ وما بعدها .وأيضاً :

- Nickolson (A): Astudies in islamic Mysticism, Combridge,1953 ,P,P, 30, 33 .

٢٥٢ - مقدمة ابن خلدون - وتحقيق .على عبد الواحد وافى - (ج ٣ - ص ١١٠٢) .

٢٥٣ - أنظـر ترجمة عبد الله المقرئ : طبقات الشعرانى (جزء ١ ص ١٤٧) . وأيضاً : طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمـى (ت٤١٢هـ) تحقيـق نور الدين شريبـة - مكتبة الخانجى - الطبعـة الثالثة القاهـرة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ص ٥١٠) .

٢٥٤ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص٥١١).

٢٥٥ - الهجويرى : كشف المحجوب (ص ٥١) .

٢٥٦ - أبو العباس أحمد محمد زروق : قواعد التصوف (ص ٣٨) والآية :" خذ العفو ، وآمـــر بالعـــرف ، وأعرض عن الجاهلين"من سورة الأعراف رقم(٢٩٩) . الآية " وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً " من سورة الفرقان الآية رقم (٦٣) .

٢٥٧ - سورة المؤمنون وتكملـــة الآيـــة :"ونحن أعلم بما يصفون " الآية رقم (٩٦) .

٢٥٨ - زروق : قواعد التصوف (ص ٣٨) .

٢٥٩ - الهجويـــرى:كشف المحجوب (ص ٥٨) وانظر كذلك الفرق بين معرفة التعرف ومعـــرفة التعريف ،في حياة القلوب للأموى (ص ٢٦٧)حيث يقول إن العارفين في المعرفة على قسمين : قسم حصلت لهم المعرفة بطريق المعرفة ،وقسم حصلت لهم بطريق التعريف، ومعرفة التعريف عند أرباب الكشف أعلى وأكمل وأوثق من معرفة التعرفحياة القلوب ص ٢٦٧ على هامش القوت).وأنظر نفس هذه التفرقة للجنيد (الكلاباذى:التعرف ص ٧٦).

٢٦٠ - ابن سينا:الإشارات والتنبيهات،وتحقيق د.سليمان دنيا - القسم الرابع (ص ٨٤٠)

٢٦١ - نصير الدين الطوسى:شرحه للإشارات والتنبيهات (ص ٨٣٨ ، ٨٣٩) وانظر أيضـــاً د . عـــاطف العراقى : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، درجات حركاتالعارفين (من ص ٢٢٧ إلى ص ٢٣٧) .

٢٦٢ - ابن عجيبة الحسينى : إيقاظ الهمم في شرح الحكم (ص ٣٦٤) .

٢٦٣ - أبو عبد الله عباد النفرى الرندى : غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية - تحقيـــق د . عـــبد الحليم محمود و د . محمد بن الشريف . دار المعارف القاهرة ١٩٩٣م (جـــ ٢ - ص ٩٩،٩٨) .

٢٦٤ - الهجويـــرى : كشـــف المحجـــوب (ص٩٩) وأيضاً السهروردى : عـــوارف المعـــارف (ص ٤٦٧) وأيضاً : شرح الرندى على الحكم العطائيـــة (جـــ٢ - ص ٩٨) وأيضاً د . أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية (ص ١٥٥) .

٢٦٥ - أبو عبد الرحـــمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ١١١) والإشارة ضمن مقولة يحـيى بن معاذ الرازى (ت ٢٥٨هـــ) في الاتصـــال . وأيضاً : عـــوارف المعارف (ص ٤٦٦) وأيضـــاً : أنظر أبو نعيـــم الأصفهانـــى : حلية الأولياء (حـــ١٠ - ص ٦٤)

٢٦٦ - شرح الرندى على الحكم العطائية (جـــ ٢ ص ٩٨) .

٢٦٧ - ابن عجيبة الحسينى : إيقاظ الهمم (ص ٣٦٥) .

٢٦٨ - شرح الرندى على الحكم العطائية (جـــ ٢ ص ٢٥٨) .

٢٦٩ - أبو بكر الرازى : مختار الصحاح - مادة وصل (ص ٧٢٥) .

٢٧٠ - سورة النساء : الآية (٩٠) .

٢٧١ - سورة القصص : الآية (٥١) .

٢٧٢ - الكلاباذى:التعرف (ص١٣٠)وأيضاً السهروردى :عوارف المعارف (ص ٤٦٦) .

٢٧٣ - الكلاباذى : التعرف(ص١٢٩)وأيضاً السهروردى:عوارف المعارف (ص ٤٦٦) .

٢٧٤ - أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء (جـــ١٠ - ص ٢٥٣) .

٢٧٥ - السهروردى : عوارف المعارف (ص ٤٦٦) .

٢٧٦ - سورة الرعد : الآية (٢١) .

٢٧٧ - سورة البقرة : الآية (٢٧) .

٢٧٨ - سورة الرعد : الآية (٢٥) .

٢٧٩ - الســـهروردى : عـــوارف المعارف (ص ٤٦٦) ، ويجب النص هنا على أن هذه التوفيقات والتخريجات بين إشارات الصوفية وبين هذه الآيات القرآنية المباركة ، لم تذكر في كـــتب الصوفية ، و لم يستند رجال التصوف في موضوع الاتصال على هذه الآيات ، فإن كنا لم نوفق في عرضها أو تخريجها كما يجب العرض والتخريج ، فنحن المسئولون أمام الله لا هم ، وإنما هي محاولات من جانبنا لتأكيد مفهوم الاتصال عند الصوفية تأكيداً يتمشى مع القرآن . الخطأ فيها راجع إلى الباحث ، والصواب على الدوام لتوفيق الله .

٢٨٠ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ٢٦) .

٢٨١ - سورة هود : الآية (٧٠) .

٢٨٢ - سورة القصص : الآية (٣٥) .

٢٨٣ - سورة الأنعام : الآية (١٣٦) .

٢٨٤ - سورة هود : الآية (٨١) .

٢٨٥ - الحارث بن أسد المحاسبى : آداب النفوس - تحقيق محمد عبد العزيز - مكتبة القرآن (١٩٩٢م - ص ٦٣) . والمحاسبى أفضل الذين عالجوا آفات النفس الإنسانية في الزمن الذي عاش فيه ، وأبرع الذين خَلصُتَ نياتهم وتوافرت قدراتهم على بحث أمور النفس البشرية وسد ذرائع قوتها الطاغية وشراهتها الملعونة .. عرف كيف يخلق فكرة ومعنى لشيء ما إن يقرأه أحد إلا أدرك أن هذه الدخائل التى تحيك في صدره ويتعامل بها فكره وضميره ، لا شك أنها موجودة فيه ، كامنة كمون العروق النوابض بالحركة والحياة ، وليس كمون السكون ، ولما كان كل عرق في أعماق الإنسان الدفينة يضرب حركة وحياة صار من الضرورى رعاية حركة النفس الباطنية وحياتها الداخلية ، وهو مما عُنِى به المحاسبى أكثر عناية وأكرمها لمن يخوض غمار التحليلات النفسية وأسرار الضمائر في طبع الإنسان .. وللمحاسبى في ذلك أنظر الرعاية لحقوق الله - تحقيق د . عبد الحليم محمود -ط دار المعارف - القاهرة (١٩٩٠م - ص ٤٨،٥٥) وله أيضاً : رسالة المستر شدين - تحقيق عبد الفتاح أبو غدة - دار السلام - حلب ط ٥ (١٤٠٩هـ - ١٩٩٨م - ص ٧٠،٧٨) وله أيضاً : الوصايا - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - مكتبة صبيح - القاهرة (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م - ص ٧٨،٨٢) .

٢٨٦ - المحاسبى : آداب النفوس (ص ٢٩، ٦٢، ٩٤) .

287 - Massignon Art (Al Muhasibi) .. Encyclopedie de L' Islam - tome - TTT (3) - Leiden 1936 .'

٢٨٨ - الحارث المحاسبي : آداب النفوس (ص ٦٣) . وتجدر الإشارة إلى أن هذه الآفات قد أدرجها الصوفية ضمن ما هو مطلوب تركه ، إذ إن علوم الباطن التي هي علوم أحكام الآخرة ، والتي موضعها القلب ، تنقسم إلى قسمين: قسم مطلوب فعله ، كالورع ، والزهد ، والتقوى ،والصبر ،والرضا ، والقناعة - والتوكل ،والتفويض ،واليقين ،والحلم ، وسلامة الصدر ، والإخلاص، وحسن الخلق ،والصدق ،وكل ما من شأنه أن يصعد بالإنسان إلى مراقي الكمال . والقسم الثاني هو كل ما يترك من ناحية التخلي ، فالذى هو مطلوب الترك : خوف الفقر وسخط المقدور ، والغل والحسد والحقد والغش ، وطلب العلوم للمنزلة ، والكبر ،والعجب ،والغضب ،وحب المحمدة ،وحب الرياسة ، والعداوة ، والبغضاء ،والطمع ،والبخل ،والشح ،والرغبة ،والأشر ، والبطر ، وتعظيم الأغنياء والاستهانة بالضعفاء والمساكين ، واتخاذ أخوان العلانية على عداوتهم في السر ،والفخر والخيلاء ،والرياء ،والإعراض عن الحق استكباراً ، وكثرة الكلام ، وكثرة الصلف والتزين للخلق ، والمداهنة ، وحب المدح بما لا يفعل ، والاشتغال عن عيوب نفسه بعيوب الناس - وإقفار القلب من الحزن ، وخروج الخشية منه ،والانتصار للنفس إذا نالها الذل ،وضعف الانتصار للحق ، والانقياد للهوى ،والمكر ،والخيانة ،والمخادعة ،والحرص ، وطول الأمل والتجبر ،وعزة النفس ،و القسوة والغفلة عن الله تعالى ، وسوء الخلق والفرح بالدنيا والأسف على فواتها ، والأنس بالمخلوقين ، والوحشة ، لفراقهم ،وقلة الحياء وقلة الرحمة.. إلى غير ذلك من آفات النفس ورذائل أخلاقها وعيوبها .. أنظر : ربع المهلكات من كتاب الأحياء (ج٣ - من ص ١٠٧ إلى ٣٨٨) والتي تدور حول أن العلم المتعلق بما يحل ويحرم من أفعال القلوب مدروج تحت علم الباطن . لأن كل باطن من العلم والحكمة، لا ظاهر له في أصول الشريعة فهو باطل . وكل ظاهر من الإيمان والعمل ، لا باطن له ، قال العلماء فيه أنه شر ، لأن الظاهر لا يقوم إلا بالباطن ، وهى موطئات القلب (حياة القلوب على هامش قوت القلوب ج٢ ص ٢٦٤) .

٢٨٩ - سورة المؤمنـــون : الآية (٨) والجزء الثانى من سورة المعارج : الآيـــة (٣٣) .

٢٩٠ - سورة البقرة : جزء من الآية (٤٠) .

٢٩١ - سورة هود : جزء من الآية (١٧) .

٢٩٢ - أبو طالب المكى : قوت القلوب جـــ١ (ص ١١٠) .

٢٩٣ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ١٦١) .

٢٩٤ - أبو القاسم الجنيد : السر في أنفاس الصوفية - مخطوط بمعهد المخطوطات العربية- رقم (٩٥) تصوف غير مفهرس (٢١) لوحة (٣) .

٢٩٥ - الرسالة القشيرية : (ص ٨٠) .

٢٩٦ - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام (ص ٢٧٦) .

٢٩٧ - د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى (ص ٢٢٤) .

٢٩٨ - الرسالة القشيرية : (ص ٨١،٨٠) . والحديث الوارد حديث قدسى رواه البخارى عن أبي هريرة وأحمد عن عائشة والطبرانى في الكبير عن أبي أمامة وابن السنى عن ميمون .. و لم ينفرد البخارى بروايته .

٢٩٩ - سورة الروم : جزء من الآية (٤٥) .

٣٠٠ - سورة يونس : جزء من الآية (٤) .

٣٠١ - سورة الشعراء : الآية (٢١٣) .

٣٠٢ - سورة يونس : الآية (١٠٦) .

٣٠٣ - سورة الواقعة : الآية (٨٩) .

٣٠٤ - سورة المطففين : الآية (١٦،١٥) .

٣٠٥ - أبو طالب المكى : قوت القلوب (جـــ١ - ص ١١٢) .

٣٠٦ - المصدر السابق : (ص ١١٢) .

٣٠٧ - الرسالة القشيرية : (ص ٨١) .

٣٠٨ - سورة ق : الآية (١٦) .

٣٠٩ - سورة الواقعة : الآية (٨٥) .

٣١٠ - سورة الحديد : الآية (٤) .

٣١١ - سورة المجادلة : الآية (٧) .

٣١٢ - أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية (ص ٣٧٩) وما بعدها ، وأيضاً : اللمع (ص ٨٥) .

٣١٣ - ابن عربي : اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية ، منشور مع كتاب التعريفات للجرجاني - ط مكتبة الحلبي القاهرة (١٣٥٧هـ -١٩٣٨م ص ٢٣٥) .

٣١٤ - الغزالي : الأحياء (جـ٤ - ص ٣٠٦) .

٣١٥ - الغزالي : الأحياء (جـ٤ - ص ٣٠٧) وللباحث أنظر : حال الفناء بين الجنيد والغزالي - رسالة ماجستير غير منشورة - كلية الآداب - جامعة الزقازيق (١٩٩٣م - ص ٤٨،٥٠) .

٣١٦ - مجدى إبراهيم :حال الفناء بين الجنيد والغزالي (ص ٤٩ ، ٥٠) .

٣١٧ - الغزالي : مشكاة الأنوار - تحقيق وتقديم د . أبو العلا عفيفي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة (١٣٨٣هـ - ص ٥٥) .

٣١٨ - المصدر السابق : (ص ٥٧) . وأنظر للحلاج الطواسين - نشره ماسينيون - ط مكتبة بول جتنر - باريس سنة ١٩١٣م (٢٨،٢٩) .

٣١٩ - الغزالي : مشكاة الأنوار (ص ٥٧،٥٨) .

٣٢٠ - ابن عربي : فصوص الحكم - بشرح عبد الرازق القاشاني - ط مكتبة الحلبي - (ط٣ القاهرة - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م _ ص ١٤٧) .

٣٢١ - ابـــن عربى : فصوص الحكم - بشرح القاشانى (ص ١٤٨) - وأيضاً فصـــوص الحكـــم والتعـــليقـــات عليه بقلم د . أبو العلا عفيفى - دار الفكر العـــربى - بيروت (١٩٤٦م - ص ١٠٤) من الجـــزء الأول و (ص ١١٤) من الجـــزء الثـــانى .

٣٢٢ - شرح الرندى على الحكم العطائية (جـــ١ ص ٩٢) .

٣٢٣ - سورة الأنفال : جزء من الآية (١٧) .

٣٢٤ - ابن عربى : فصوص الحكم وشرح القاشانى (ص ١٤٤) .

٣٢٥ - ابن عربى : فصوص الحكم ونشرة د . عفيفى (جـــ١ - ص ١٠٨) .

٣٢٦ - ابـــن عـــربى : فصوص الحكم والتعليقـــات عليه (جـــ٢ - ص ١٢٤،١٢٣) .

٣٢٧ - الرســـالة القشيريـــة : (ص ٨٢) وطبقـــات الصوفيـــة (ص ١٦٤) وما بعدها .

٣٢٨ - السراج الطوسى:اللمع (ص ٨٥)وأيضاً السهروردى:عوارف المعارف(ص ٤٦٤).

٣٢٩ - سورة النجم : الآية (٩،٨) .

٣٣٠ - القاضى أبو الفضل عياض اليحصبى : الشِّفَا بتعريف حقوق المصطفى - دار الفكر العربى - القاهرة (١٤٠٩هـــ - ١٩٨٨م - ص ٢٠٤) .

٣٣١ - القاضى عياض : الشِّفَا (ص ٢٠٤،٢٠٣) .

٣٣٢ - المصدر السابق : (ص ٢٠٥) .

٣٣٣ - أبو بكر الرازى : مختار الصحاح - مادة ولى (ص ٧٣٦،٧٣٧) .

٣٣٤ - سورة الأعراف : الآية (١٩٦) .

٣٣٥ - سورة يونس : الآية (٦٢،٦٣) .

٣٣٦ - سورة الكهف : الآية (٤٤) .

٣٣٧ - الرسالة القشيرية : (ص ٣٥٩) وما بعدها .

٣٣٨ - ماســـينيون ، والشيخ مصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ، دار الشعب - القاهرة (١٣٩٩هـــ -١٩٧٩م - ص ٤٩،٥٠) .

٣٣٩ - القاضى عياض : الشفا (ص ٢٠٦) .

٣٤٠ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ١٥) وما يتلوها ، وأيضاً : طبقات الشعرانى (جـ١ - ص ٦١) .

٣٤١ - الغزالى:منهاج العابدين-ط مكتبة مصطفى الحلبي-القاهرة (١٣٣٧هـ-ص ٩٤).

٣٤٢ - السهروردى : عوارف المعارف (ص ٤٦٢) .

٣٤٣ - السراج الطوسى : اللمع (ص ٦٠) .

٣٤٤ - السهروردى : عوارف المعارف (ص ٤٦٧) .

٣٤٥ - المصدر نفسه : نفس الصفحة .

٣٤٦ - د.أبو العلا عفيفى:التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام (ص١٣٢) .

٣٤٧ - الغزالى : الأحياء جـ٣ - ص ٧٢،٧٩) وهو القانون الذي رسمه الغزالى لبيان الطريق وسماه في الإحياء بـ " منهاج رياضة المريد وتربيته في التدرج إلى لقاء الله " .

٣٤٨ - د. أبو العلا عفيفى : التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام (ص١٣٣).

٣٤٩ - الأصول الأفلاطونية : فيدون ، ترجمة وتحقيق د . على سامى النشار ، وعباس الشربينى (ص ١٦٤) من تعليقات روبان على محاورة فيدون .

٣٥٠ - البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة - تحقيق إدوار سخاو - طبقة ليبزج (١٩٢٥م - ص٢٩) .

٣٥١ - مجدى إبراهيم : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام (ص ١٣٨) .

٣٥٢ - د.محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الإسلام (ص ٤٧) وأيضاً مشكلة الموت عند صوفية الإسلام-راجع العنصر الخاص بمناقشة المصدر الهندى في التصوف الإسلامى(ص ٦٦) .

٣٥٣ - الأصول الأفلاطونية : فيدون (ص ٢٩٦) وما بعدها .

٣٥٤ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٣٥) .

٣٥٥ - المرجع السابق : (ص ١٤٠) .
٣٥٦ - ابن عربى : الفتوحات المكية - طبعة بولاق (١٢٩٣هـ - جـ ٢ ص ٢٥٧) .
٣٥٧ - د . محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى- طبعة دار الطلبة العرب - بيروت (١٩٦٩م ص ٤٩) وأيضاً د . أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية (ص ١٣٩) .
٣٥٨ - أسين بلاثيوس : ابن عربى ، حياته ومذهبه ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوى - دار الفكر - بيروت (١٩٧٩م - ص ٤٨) وأيضاً د . محمد أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية (ص ٤٩) وله أيضاً : الحركة الصوفية في الإسلام - دار المعرفة الجامعية (١٩٩٥ م - ص ٢٥٨) .
٣٥٩ - الغزالى : كيمياء السعادة - تحقيق محمد عبد العليم - مكتبة القرآن - القاهرة (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م - ص ٢٥،٣٠) وأنظر أيضاً د . محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٦٠،١٦٣) وأيضاً د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى (ص ٢١٩،٢٢٣) .
٣٦٠ - الغزالى كيمياء السعادة (ص٢٨) وأيضاً د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٦١) .
٣٦١ - ابن الجوزى البغدادى : صيد الخاطر - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - مكتبة الكليات الأزهرية د/ت (ص ١٣٩) .
٣٦٢ - د . أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - الطبعة الأولى (١٩٧٣م - ٣٩٨) .
٣٦٣ - الغزالى : كيمياء السعادة (ص ٣٢) وأيضاً :

Macdonld (D.r) : Art "Alghazali, Encyclopedia of islam, vol, II, (2) - London , 1427 .

وأيضاً د . محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٦٢) .

وأيضاً د . أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى (ص ٢٢١) .

٣٦٤ – سورة طه الآية (٥٠) .

٣٦٥ – النـــبهانى : شواهد الحق – ضبط ومراجعة عبد الوارث محمد على – دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة الأولى (١٤١٧هـــ -١٩٩٦م – ص ٣٢٣) .

٣٦٦ – ابـــن عربى : الفتوحات المكية – طبعة بولاق (١٢٩٣هـــ - جــ٢- ص٢٥٦) وأيضاً د . أبو العلا عفيفى : التصوف ، الثورة الروحية (ص ١٣٩، ١٤٢) وراجع أيضاً من هذا الكتاب وصف ابن عربى للمعراج الروحى (ص ١٣٨) وراجع د . عفيفى : تعليق على مادة ابن عربى بدائرة المعارف الإسلامية – طبعة دار الشعب – القاهرة د/ت ، وراجع د . عفيفى : الفتوحات المكية لـــمحى الدين بن عربى – مجموعة تراث الإنسانية – المجلد الأول – لجنة التأليف والترجمة – القاهرة ١٩٦٦م وأيضاً راجع :

Affifi (Dr.A) : The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arabi, Combridge, 1939 ,P,P . 50 , 56 .

٣٦٧ – د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام (ص ٢٦) .

٣٦٨ – د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام (ص ٢٨) .

٣٦٩ – د . محمد إقبال : المرجع السابق (ص ٢٧) .

٣٧٠ – سورة غافر : الآية (٦٠) .

٣٧١ – سورة البقرة : الآية (١٨٦) .

٣٧٢ – د . محمـــد إقـــبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام (ص ٢٨) وأيضاً : العقل والتنوير (ص ٢٢٨) وما بعدها .

٣٧٣ – المرجع السابق (ص ٢٩) وراجع من البحث هامش رقم (ص١٨١) .

٣٧٤ – المرجع السابق : (ص ٢٩) .

٣٧٥ – المرجع السابق : (ص ٣٠) .

٣٧٦ – المرجع السابق : (ص ٣٣) .

٣٧٧ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام (ص ٢٨، ٣٣) وراجع الدراسة التي قام بها أستاذنا الدكتور / عاطف العراقى عن " محمد إقبال " في كتاب العقل والتنوير (ص ٢٣٣،٢٢٥) .

٣٧٨ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني (ص ٣٤) .

٣٧٩ - سورة العنكبوت : الآية (٤٣) .

٣٨٠ - سورة البقرة : الآية (٧٦،٧٥) .

٣٨١ - سورة يس : الآية (٦٢، ٦٤) .

٣٨٢ - سورة الحج : الآية (٤٦) .

٣٨٣ - سورة غافر : الآية (٦٧) .

٣٨٤ - سورة الفرقان : الآية (٤٤،٤٣) .

٣٨٥ - سورة هود : الآية (٥١) .

٣٨٦ - سورة الأنعام : الآية (١٥١) .

٣٨٧ - راجع وصف هذا المشهد خاصة للأستاذ سيد قطب : في ظلال القرآن - دار الشروق - القاهرة (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط١١ - جـ٥ ص ٢٩٧٣) .

٣٨٨ - سورة يس : الآية (٦٥) .

٣٨٩ - الأستاذ سيد قطب : في ظلال القرآن جـ٥ (ص ٢٩٧٣،٢٩٧٢) .

٣٩٠ - أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء (جـ١ - ص ٢١) وسند الحديث عما رواه أبو نعيم هو أنه قال حدثنا أبو بكر بن خلاد ثنا الحارث بن أبي أسامه ثنا " داود بن المحبر " ثنا نصر ابن طريف عن منصور بن المعتمر عن أبي وائل عن سويد بن غفلة عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه .

٣٩١ - أبـــو نعيم الأصفهانى :حلية الأولياء (جـــ١ - ص ٢١) وسند الحديث أيضاً عن عبد الله بن محمد بن جعفر ، ثنا محمد بن عمران بن الجنيد ، ثنا محمد عبدك،ثنا سليمان ابن عيسى،عن ابن جريج عن عطاء عن أبي سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٣٩٢ - د . محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة - دار المعارف ط٤ القاهرة (١٣٧٨ هـــ - ١٩٥٨م - ص ٤٨) .

٣٩٣ - د . محمد يوسف موسى : المرجع السابق (ص ٥٣،٥٠) .

٣٩٤ - ومـــن معانى " العلو " أنه يعني الدلالة على التعالى ، ومنه قولهم في صفات الله أن منها صفة العلو والعرشية . والحارث المحاسبي يقول : أنه تعالى على عرشه بائن عن خلقه . ويقـــول ابـــن رشد : " وأما هذه الصفة - الجهة - فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونـــها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشاعرة كأبي المعالى ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة (ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٧٦) والقـــول بـــأن الله فوق عرشه يقول به الأوزاعى ، ومالك ، والثورى ، وحماد بن سلمة ، ومسعر بن كدام ، وأكثر السلف . راجع الذهبي العلو للعلى الغفار . مع ملاحظة أنه متطرف في ذلك إلى حد التشبيه بل التجسيم (العقل وفهم القرآن - تحقيق د حسين القوتلى - دار الفكر العربى - ط٣ - ١٤٠٢هـــ - ١٩٨٢م - ص ٢٥٠) .

٣٩٥ - ونذكر هنا مع شيء من التباين الشديد ، مذهب " ابن عربي " في نسبتي " الفوق " والتحت" ، وهما نسبتان لله بمعنى خاص .. أما القرآن فقد وردت فيه نسبة " الفوق " إلى الله مـــن مثل الآيات الآتية : " يخافون ربـــهم من فوقهم " (النحل : الآية ٥٠) و" وهو القاهر فوق عباده " (الأنعام : الآية : ١٨،٦١) .

ونحـــن نأخـــذ من معنى " الفوقية " " والتحتـــية " معناهـــما الظـــاهر الذي يدل على " العلو والإرتفاع " في الأولى . وعلى الهبوط والإشارة إلى المحسوس في الثانية ، كمـــا ورد هـــذا المعنى في آية واحدة بكلمة " فوق " و" تحت " في قوله تعالى في سورة

المائدة: ﴿ ولَو أنـــَّهُم أَقَامُوا التَّورَاةَ وَالإنجِيلَ وَما أنزِّلَ إليهم مِّن رَبـــِّهم لأَكَلوا مِّن فَوقِهم وَمِّن تَحْتِ أرْجلِهم ﴾ (الآية : ٦٦) وأيضاً ﴿ قُل هُوَ القَادِرُ عَلَى أن يَبْعَثَ عَلَيكُمْ عَذَابَاً مِّن فَوقِكُم أوْ مِّن تَحتِ أرجُلِكُم ﴾ (الأنعام:الآية ٦٥) .

ونكـــتفي بالإشارة إلى مذهب ابن عربي في النسبة بينهما ، إذ " قد يبدو أن بين نسبتي الفوقية والتحتية تناقضاً ظاهراً ، لأن الأولى تشير إلى فكرة عن الله بالمعنى الديني ، في حين أن الثانية تشير إلى فكرة الواحد في الكل وهي فكرة وحدة الوجود . ولكن لا وجود لهذا التناقض عند ابن عربي – فيما يقول د . أبو العلا عفيفي – في الحقيقة ، لأن ابن عربي لا يعتـــبر الفوقية والتحتية إلا وجهتين لنظرنا نحن إلى حقيقة الوجود الواحدة . فإن الله في نظره ليس الإله الذي يصوره الدين . وإنما هو " الحقيقة الوجودية " التي إن نظرنا إليها من وجـــه ، قلـــنا أنـــها " فوق " كل شيء بمعنى أنـــها تتعالى عن كل شيء ، وهذه صفة التتريه.. وإذا نظرنا إليها من وجه آخر قلنا أنـــها " تحت " كل شيء أو أنـــها أصل كل شـــيء – وهذه صفة التشبيه (راجع فصوص الحكم والتعليقات عليه ص ٢٣٥) والله عند ابن عربي ليس منـــزهاً فقط كما يقول المعتزلة ولكنه منـــزه مشبه معاً (راجع النص من الفصـــوص ص ٢٧٠) . ونحن إذ نستخدم كلمة " فوقاني " هنا ، إنما نعني بـــها أن منهج التفكير ممدود من أعلى ، وعلى الذين يتلقونه أن يعملوا بما فيه بقدر المستطاع .

٣٩٦ – الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، وتحقيق د . حسين القوتلي (ص ٢٧٣) .

٣٩٧ – المصدر السابق : (ص ١٦٩) .

٣٩٨ – الحارث المحاسبي : المصدر السابق (ص ٢٦٣) .

٣٩٩ – راجع للغزالي كتاب " الفكر " من الجزء الرابع (ص ٤٢٣، ٤٣٥) وراجع لسري السقطي (ت٢٥١هـــ) إشاراته عن العقل (طبقات الشعراني جـــ١ ص ١٣٥) .

٤٠٠ – الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن (ص ١٧٠) .

٤٠١ – الحارث المحاسبي : المصدر السابق (ص ١٥٨،١٥٤) .

٤٠٢ - الحارث المحاسبى : المصدر السابق (ص ١٥٤) وما بعدها .

٤٠٣ - راجـع للمحاسـى : الرعايـة لحقـوق الله ، تحقيـق د . عبد الحليم محمود (ص ٨) من المقدمة وما بعدها وأيضاً :

Massignon : Art (Al Muhasibi) .. Encyclopedie de L`Islam .

وأيضاً د.زكى نجيب محمود:المعقول واللامعقول - طبعة دار الشروق(ص ٣١٨ ، ٣٤٥) .

٤٠٤ - د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى (ص ١٢٧،١٢٢) وأيضاً راجع : التصوف الثورة الروحية (ص ٢١٦،٢١٢) للدكتور عفيفى .

٤٠٥ - أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء (جـ١٠ - ص ٨٨) .

٥٠٦ - الشـيخ مصطفى عبد الرازق : التصوف والإسلام (ص ٤٨) وراجع ترجمة ابن خفيف في طبقات الشعرانى (جـ١ ص ٧١) .

٤٠٧ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ٥٩) .

٤٠٨ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب على هامش جـ٢ من قوت القلوب للمكى (ص ٢٨٠) .

٤٠٩ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ١٣٩) .

٤١٠ - طبقات الصوفية (ص ١٢١) .

٤١١ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب (ص ٢٨٠) ولعل هذا العقل الذي يعتمد على البصـيرة هـو الذي يقود إلى المشاهدة ، إذ المشاهدة عندهم على ثلاثة أقسام : مشاهدة الحـق، وهى رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ، ومشاهدة للحق وهى رؤية الحق بالأشياء ، ومشـاهدة بـالحق ، وهى حقيقة اليقين بلا إرتياب ، وفى هذه المشاهدة الأخيرة يكون الاتصـال ، فلا اتصال بغير مشاهدة ، والاتصال معناه وصول إلى الحقيقة وهى عبارة عن مشـاهدة تصريف الرب والمعرفة بصفاته ونعوته وعظمته وجلاله ، وكيفية صدور الإيجاد عنه . وقد قالوا أن المشاهدة والمعاينة تأتى من حق اليقين (نفس المصدر ص ٢٧٦،٢٧٤).

٤١٢ - طبقات الصوفية (ص ١٨٩) .

٤١٣ - مقـــدمة ابـــن خلدون،وتحقيق د.على عبد الواحد واف (ج ٣ص ١٢١٦) .

٤١٤ - د . توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، نشأتـــها وتطورها (ص ٣٧) .

٤١٥ - في مؤتمـــر ابـــن رشـــد الـــذي عقدتـــه كـــلية الآداب - جامعـــة عين شمس في ٢٥، ٢٦ نوفمـــبر ١٩٩٨م ، أثـــرنا هذه النقطة التى تتعلق بأن عبارات ابن طفيل في الاتصال جاءت تحمل مضموناً صوفياً ، فذكر أستاذنا الدكتور عاطف العراقى في تعليقاته أنـــه كان تحدث منذ مدة ليست بالقريبة ساعات طويلة مع الدكتور عبد الغفار مكاوى حـــول قصة "حى بن يقظان" ، لابن طفيل : أهى تحمل أبعاداً صوفية أم أن الجانب المميز لـــها عقلى خالص . ولما كان الدكتور عاطف العراقى يعتقد الجانب العقلى ويرفض البعد الصوفى عند ابن طفيل ، وكان الدكتور عبد الغفار مكاوى يعتقد العكس ، أو هو لا يجرد القصـــة مطلقاً من أبعادها الصوفية ، فلم تسفر المناظرة التى دارت بينهما - يومذاك - إلا عـــن تمسك كل منهما برأيه ، ولأجل هذا كان كتاب " الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل " لأســـتاذنا الدكتور عاطف العراقى ، تعبيراً عن الاتجاه العقلى دونما تحميل نصوصه أياً من الأبعاد الصوفية عند ابن طفيل ، ولكننا نرى نحن بصدد بحثنا في موضوع الاتصال ، أن ابن طفيل حينما بحث هذه المشكلة دمج العقل دمجاً في الطريق الصوفى بحيث لا يظهر إلا وهو مدغـــوم مع الذوق . وعباراته ومفرداته التى يستخدمها ، بل واصطلاحاته التى يعبر بـــها عـــن الاتصـــال، تكشف عن مثل هذا " الاندغام " بين العقل والذوق ، وتغرى بتحميل القصـــة بعداً صوفياً . ودليلنا على هذا عبارة " ماسينيون " هذه : " وكذلك ابن طفيل " الحق " عنده بالمعنى الصوفى " (محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية ص ١٥١) أى أنـــه يستخدم لفظ الحق بالمعنى الصوفى . ولقد نشر " ليون جوتييه " سنة ١٩٠٩م رسالته القـــيمة عن " ابن طفيل، حياته وأعماله " ، فذكر فيها أن " حكمة الإشراق " هي بالدقة تعبير عن التصوف الفلسفى عند ابن سينا ، وابن طفيل ، فكأن التصوف عند ابن طفيل هو تصـــوف فلســـفى يـــرادف معنى حكمة الإشراق (راجع : كارلو ألفونسونلينو : محاولة

المسلمين إيجاد فلسفة شرقية - ضمن كتاب التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية - ترجمة د . عبد الرحمن بدوى - وكالة المطبوعات الكويت - ط٤ سنة ١٩٨٠م ص ٢٦٢) وابن طفيل نفسه يذكر في مقدمة " حى بن يقظان " أنه أراد بقصته هذه أن يبث ما أمكنه بثه مـــن أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو على ابن سينا (حى بن يقظان : مطبوعات الهيئة المصرية العامة للكتاب ص١٣) .

لكأنه أراد أن يصوف النـــزوع العقلى كما فعل كثيراً ابن سينا وحاول أن يطبع الفلســـفة الأرسطية بالطابع الإسلامى . ثم إن ابن طفيل قد كتب في موضع آخر من هذه المقدمة الطويلة قائلاً : " وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيهـــا ، وجـــرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب " الشفاء " وصرح في أول الكتاب بأن " الحق " عنده غير ذلك ، وإنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بكتابه " الفلسفة المشرقية " (حى بن يقظان ص ٢٢ وأيضاً د . عاطف العراقى : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ٤٨،٥٠) والملاحظ في هـــذا النص الأخير أن هناك تضميناً واضحاً ينطوى على أن كتب أرسطو التى تكفل ابن سينا بالتعبير عما فيها ، لا تفى بما يعتقده من الحق الصريح ، وإنما الحق الصريح هذا ، ليس هـــو في كتاب " الشفاء " لأن كتاب الشفاء جاء تقليداً لمذهب المشائيين ، وليس فيه من اعـــتقاد ابن سينا في " الحق " شيء ، لكنما الحق الذي لا جمجمة فيه يوجد في كتاب " الفلسفة المشرقية " . والفلسفة المشرقية هي نزوع صوفى في الأســـاس ، أراده ابن سينا ، وعليـــه أراد ابن طفيل أن يبث من خلاله " الحق " ما أمكنه بثه .

قـــال ابن طفيل : " وإذا أُخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو ، وكتاب " الشفاء " على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبـــو على في كتاب " الشفاء " (حى بن يقظان ص ٢٣) ولما كان ابن سينا - وابن طفيل يتبعه في ذلك - لا يعنيه من العلم الأرسطى ولا من الحكمة اليونانية إلا ما يعنى الفيلسوف

العقلانى من استخدام البرهان والسير على منهج الاستدلال في الكشف عن المعارف الدنيوية والعلوم الحياتية ، فقد صار ما يعنيه من الحق في المعرفة الإلهية التى تلتمس عن طريق الوجدان والذوق هو الشىء الأولى بالعناية : المعرفة الدينية والتصوفية التى عبر بها عن معتقداته الخاصة ؛ حقاً خالصاً لا جمجمة فيه . فكأن هناك فرق ، وفرق كبير ، بين المعرفة المشرقية التى تلتمس بطريق الذوق الوجدانى وترمى إلى معرفة الله ، وبين المعرفة الفلسفية التى تستخدم البرهان وتسير على منهج الاستدلال . وفى هذا ما يؤكد التفرقة بين طريق الفلسفة وطريق الدين ، وفى هذه التفرقة ضرورة القول بمنع الاتصال بالطريق الأول ، طريق الفلسفة ، ووجوب الاتصال ، بالطريق الثانى ، طريق الدين .

٤١٦ - وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة (ص ١٠٥) .

٤١٧ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب (جـ٢ - ص ٢٧٣) .

المحتويات	الصفحة

مكتبة لسان العرب

رقم الايداع	١٣٥٨٦/ ٢٠٠٠
الترقيم الدولي	977-341-001-3

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد / الظاهر
ت : ٥٩٢٢٦٢٠ فاكس : ٥٩٣٦٢٧٧